Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

LITERASI *dan* TRADISI KESETARAAN

DIALEKTIKA AGAMA, BUDAYA, DAN GENDER

Buku adalah sebaik-baik teman duduk sepanjang masa
(Al-Mutanabbi)

LITERASI DAN TRADISI KESETARAAN

(Dialektika Agama, Budaya, dan Gender)

Karya
Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

LITERASI DAN TRADISI KESETARAAN
(Dialektika Agama, Budaya, dan Gender)

Karya
Hj. Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.
Editor
Teti Indrawati P.
Proofreader
Suhaimi Syamsuri
Layouter
L. Rizqan Putra Jaya
Desain Kover
Jamiluddin

Penerbit
Pustaka Lombok
Jalan TGH Yakub 01 Batu Kuta Narmada Lombok Barat NTB 83371
HP 0817265590/08175789844/08179403844

Cetakan I, Oktober 1441 H/Shafar 2019 M

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Wardatun, Atun
LITERASI DAN TRADISI KESETARAAN
(DIALEKTIKA AGAMA, BUDAYA, DAN GENDER)
Lombok: Pustaka Lombok, 2019
xii + 250 hlm.; 14 x 21 cm
ISBN 978-602-5423-12-3

Pengantar

Alhamdulillah. Kepada Allah SWT jualah segala pujian dan syukur dihadapkan atas terbitnya "buku" ini. Sholawat dan salam semoga akan senantiasa tercurahkan untuk Nabi akhirNya, Baginda Muhammad SAW.

Analisis dan isu gender yang sifatnya *cross-cutting* mengharuskan pemosisiannya pada kajian interdisipliner. Kajian yang mengajak berbagai disiplin untuk bersama-sama memandang sebuah fakta dan menghasilkan pengetahuan tersebut adalah proyek besar kajian agama dewasa ini dan dikembangkan dengan sistematis oleh UIN Mataram. Mengapa? Karena pengetahuan keagamaan yang proyeksinya humanistis memang sangat dekat persinggungannya dengan pengetahuan sosial yang multifaces. Menggunakan satu disiplin ilmu saja tidak hanya akan mereduksi tetapi juga akan menghasilkan pemahaman dan kesimpulan yang tidak tepat.

“Buku” di hadapan pembaca ini adalah salah satu contoh betapa tidak terpisahkannya kajian agama, hukum keluarga Islam, budaya, dan gender. Agama menjadi dasar normatif dan payung ideologis. Hukum keluarga sebagai bagian dari kajian agama di satu sisi dan kajian hukum di sisi lain juga harus dilengkapi dengan perangkat ilmu sosiologi dan antropologi hukum untuk memahami dan menjelaskan berbagai kelindan empiris yang disiplin ini miliki. Perspektif gender kemudian membungkus itu semua agar pengetahuan yang dihasilkan tidak parsial, merepresentasikan hanya suara dan kepentingan jenis kelamin tertentu. Pada titik ini, “buku” ini tidak hanya bisa menawarkan isi tetapi juga metodologi di dalam meletakkan studi agama dalam konteks interkoneksi dan integrase sehingga lebih berdaya guna.

Tentu “buku” ini memiliki kekurangan dan masih bisa dilengkapi serta diperkaya dari sudut pandang yang berbeda. Oleh karenanya diskusi yang meluas dan masukan konstruktif adalah di antara yang diharapkan dengan sungguh oleh penulis dengan diterbitkannya karya ini.

Selanjutnya, penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada pascasarjana UIN Mataram dan jajarannya yang telah membantu penerbitan ”buku” ini. Karya ini seberapa pun ’kecil” nya adalah bukti juga bahwa keluarga saya selalu hadir dan support di dalam tugas-tugas akademik saya. Tidak mungkin tanpa bantuan mereka dengan merelakan waktu kebersamaan, menyisakan kesempatan bagi saya untuk menyusun kata-kata untuk

buku ini. Oleh karenanya, terima kasih kepada suami tercinta Dr. H. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd. atas diskusi-diskusi hangat nan membahagiakan. Anak-anak saya, AW Squad (Aqara Waraqain, Ara Wali, Aribal Waqy, dan putri cantik satu-satunya, Anama Waheeba) semoga karya mama ini bisa menjadi salah satu inspirasi.

Pejeruk, Oktober 2019

Atun Wardatun

Daftar Isi

قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا
PONDOK PESANTREN
TAMBAKBERAS JOMBANG
BAHRUL ULUM

Bab 1

PENDAHULUAN

Sebuah buku sebenarnya adalah tampilan dari keutuhan ide. Ide yang tersusun secara sistematis dan berdasarkan referensi yang memadai. Data dan pengetahuan yang disampaikanpun adalah hasil perenungan penulis, dialog yang intens dengan literature lain dan konteks sosial, serta diperoleh dengan metode ilmiah. Untuk semua persyaratan tersebut, ”buku” ini hampir memenuhi kecuali satu hal yang sejak awal harus penulis akui. Buku ini tidak bisa dinamakan ”utuh” tetapi lebih sebagai kompilasi tulisan yang pernah penulis susun dan digunakan dalam berbagai forum. Sebagian di antaranya malah pernah dipublikasi baik secara terbatas melalui penerbitan hasil diskusi maupun beberapa jurnal kampus. Kebetulan temanya saja yang sama dan menjadi benang merah yang menyambung berbagai ide yang berserakan ini.

Jika kemudian tulisan-tulisan ini hadir sebagai ”buku” di hadapan pembaca, maka yang mendorongnya adalah lebih sebagai kepentingan praktis. Tentu tidak bisa juga menafikan kontribusi akademik. Betapapun kecilnya.

Kepentingan praktis yang dimaksud adalah: *Pertama*, buku ini sebagai salah satu sumber referensi untuk mata kuliah ”Perspektif Gender dalam Studi Agama” yang menjadi salah satu mata kuliah wajib di Program Pasca Sarjana UIN Mataram Jurusan Hukum Keluarga Islam. Pengalaman penulis mengajar mata kuliah ini beberapa semester menemukan fakta bahwa pembicaraan tentang gender dan studi agama atau khususnya hukum keluarga Islam, mesti mengakomodasi isu-isu lokal yang terkait dengan tradisi dan budaya agar perspektif gender terasa dekat dengan kehidupan sehari-hari. Bukan teori atau cara pandang yang mengawang, jauh dari realitas. Walaupun buku ini tidak lengkap merepresentasikan budaya tiga suku besar di NTB, tetapi bisa memberikan wawasan dan ide bagi mahasiswa bagaimana membincang budaya dalam kaitannya dengan agama dengan menggunakan perspektif gender.

Kedua, sebagai referensi, buku ini mempermudah akses mahasiswa (atau siapapun yang tertarik) terhadap tulisan-tulisan penulis yang berserakan dan bahkan sudah tidak ditemukan lagi kopian bukunya serta jurnal tempat diterbitkan dulu karena masih menganut sistem offline. Dengan penyegaran di beberapa titik, bahasan dalam buku

ini masih relevan untuk menjadi pemantik diskusi mahasiswa pasca jurusan Hukum Keluarga Islam (HKI) atau pihak-pihak lain yang berkompeten.

Ketiga, dan ini sangat subyektif. Penulis ingin menyerap kembali garis besar pemikiran yang pernah penulis tuangkan dalam karya sebelumya kemudian digunakan sebagai rangsangan di dalam mengembangkan lebih luas topik-topik ini di dalam kerja penelitian, pengajaran maupun pengabdian masyarakat. Akan lebih mudah kiranya jika beberapa tulisan ”lama dan kembali baru” ini bisa dipayungkan dalam topik besar sebagaimana yang tergambar dalam judul buku ini.

Tentu, sebagian orang mungkin mengatakan bahwa ketiga alasan itu hanyalah pembenaran untuk mereproduksi ulang tulisan-tulisan. Ya memang harus diakui. Oleh karena itu, sejak awal penulis tidak berpretensi menamakan ”buku” ini sebagai buku tanpa tanda kutip. Tetapi tentu sebagai penulis, saya berharap semoga dengan disatukannya tulisan-tulisan ini dalam sebuah buku, akan lebih luas orang yang berkesempatan baca. Lalu akan lebih banyak orang yang mengembangkan pokok-pokok pikiran ini menjadi karya yang lebih dahsyat. Tak lupa penulis juga berharap semoga banyak yang memberikan kritik konstruktif baik dari segi materi, metode, maupun interpretasi yang dilakukan oleh penulis terhadap isu-isu yang dikemas dalam buku ini.

Pikiran-pikiran yang disampaikan di ”buku” ini terdiri dari enam tulisan yang kesemuanya merupakan hasil penelitian baik pustaka maupun lapangan. Tulisan pertama memberikan gambaran tentang apa sebenarnya feminisme dan bagaimana feminisme barat dan feminisme Muslim (tentu ini identifikasi yang sangat sederhana tetapi memudahkan pemahaman awal) menempuh jalan yang berbeda walaupun punya titik temu. Sehingga sejak awal, pembaca diajak untuk tidak salah kaprah menganggap feminisme adalah barat, dan barat pasti tidak sesuai dengan Islam. Sebagai gerakan sosial maupun alat analisis, feminisme dan gender melintasi batas ruang dan waktu. Adapun istilah yang mewakili usungan keduanya bisa berbeda-beda misalnya emansipasi, kesetaraan atau pemberdayaan perempuan. Istilah ”gender” dan ”feminisme” ini dipakai dalam konteks ilmu sosial (pengetahuan kritis) karena memang berdasarkan sejarahnya, para ahli baratlah yang memformulasikan istilah ini menjadi bagian dari ilmu pengetahuan. Walaupun sebenarnya secara konsep maupun praktik, di dalam Islam sudah ditemukan sejak Nabi Muhammad diutus dan termaktub juga nilai-nilainya dalam al Qur’an.

Tulisan kedua tentang pornografi dalam pandangan feminisme radikal. Isu ini sangat hangat pada tahun 2000-an ketika debat tentang pengesahan UU Pornografi (saat itu bernama RUU APP: rancangan undang-undang pronografi dan pronoaksi) memanas. Ada kesalahpahaman saat itu (mungkin sampai sekarang) bahwa kelompok feminisme

seakan-akan menyetujui pornografi karena menolak UU pornografi waktu itu. Penulis sengaja memilih pandangan salah satu aliran feminisme radikal, varian feminisme barat yang walaupun mereka dianggap ”bebas” ternyata menganggap pornografi sebagai sebuah tindakan kriminal. Penasaran? Silahkan melihat dan menikmati tulisan kedua ini.

Tulisan ketiga, bergerak ke tradisi *bahtsul masail* dalam organisasi Nahdhatul Ulama' sebagai organisasi terbesar dan seringkali *leading* dalam isu-isu kontemporer di Indonesia. Walaupun bercirikan tradisionalis, NU juga merespons dengan sigap isu gender. Hanya saja dalam *bahtsul masa'il*nya, masih banyak kritikan dan catatan jika perspektif gender dipakai untuk menganalisis hasilnya. Bagaimana maksudnya? silahkan membaca dengan seksama tulisan ketiga.

Tulisan keempat kemudian menuju isu yang sangat menarik baik dalam konteks Sasak, institusi agama yaitu pesantren, dan menjadi core isu dalam studi gender dan hukum keluarga Tulisan ini membahas tentang bagaimana istri tuan guru sebagai tokoh agama terkemuka dalam konteks masyarakat Sasak berdialektika dengan lembaga pesantren yang dipimpin suami mereka dalam kaitannya dengan isu tanggungjawab domestik dan keterlibatan publik mereka. Sangat menarik.

Tulisan kelima dan keenam bergerak ke tradisi di bagian NTB yang paling timur, suku Mbojo. Ia adalah

salah satu suku pribumi NTB di samping suku Sasak yang berdiam di pulau Lombok dan suku Samawa yang berdiam di bagian barat pulau Sumbawa.

Pada tulisan kelima, penulis meneropong tradisi Suku Mbojo di mana perempuan bisa membayar maharnya sendiri yang di dalam istilah lokal dinamakan *ampa co'i ndai* dan penulis menggunakan kasus ini untuk menjelaskan teori *intersectionality* dalam studi gender.

Pada tulisan keenam sekaligus merupakan penutup buku ini, penulis melihat praktik *londo iha* (selarian) yang dipahami sebagai aib pada masyarakat Bima tetapi juga menjadi sarana untuk melakukan penolakan terhadap dominasi wali (orang tua) yang berlebihan terhadap pilihan jodoh sang anak. Jadi isu gender dalam kasus ini terkait dengan posisi subordinasi anak terutama perempuan di hadapan keluarga besar, khususnya orang tua.

Dari penjelasan di atas, maka sebenarnya keenam tulisan dalam buku ini bisa dibagi menjadi dua chapter besar.

Chapter pertama yang terdiri dari tiga tulisan awal lebih bersifat teoritik dan umum (tidak langsung berhubungan dengan hukum keluarga) tetapi memberikan pengetahuan dasar untuk memahami bagaimana pergulatan gender dengan agama dan budaya. Inilah yang mewakili kata LITERASI dalam judul buku ini.

Chapter kedua sudah menjelaskan secara khusus, tentang tradisi yang memuat dinamika dan interaksi yang terjadi dalam konteks keluarga. Inilah yang mewakili kata TRADISI dalam judul buku.

Kasus-kasus keluarga tersebut kemudian membuka pandangan kita bahwa ternyata kehidupan keluarga-- yang biasanya disederhanakan hanya pada ruang-ruang tembok yang terbatas (tidak luas seperti urusan publik)-- sarat dengan isu-isu gender dan seringkali lebih sulit diretas daripada urusan-urusan gender di arena publik. Sebut saja contohnya untuk konteks NTB, diskusi maupun aplikasi dari partispasi publik perempuan sangat maju misalnya dengan banyaknya perempuan yang terlibat dalam posisi-posisi kunci baik di eksekutif maupun legislatif, misalnya wakil gubernur, bupati, pejabat walikota, ketua DPRD, wakil bupati. Sayangnya, masalah gender dalam keluarga misalnya nikah anak, kawin-cerai, poligami belum juga menunjukkan kemajuan dalam upaya meretas problem-problem tersebut.

Diskusi-diskusi yang direkam dalam buku ini mudah-mudahan memberikan pencerahan dan pengayaan secara isi maupun metodologis dalam upaya integrasi-interkoneksi studi agama menuju kajian interdisipliner yang meletakkan aspek aksiologis ilmu sebagai tujuannya.

Bab 2
FEMINISME BARAT DAN FEMINISME MUSLIM INDONESIA: MERETAS JALAN BERBEDA

Di Indonesia, setelah lebih kurang 40 tahun wacana feminisme bergulir,[1] ketimpangan hubungan antar gender masih juga mewarnai keseharian baik secara struktural

---

[1]Ide mengangkat derajat kaum perempuan di Indonesia sebenarnya telah lama. Kartini adalah salah seorang pelopor perjuangan ini. Hanya saja, secara resmi dan sistematis, gerakan pemberdayaan perempuan dengan nama feminisme baru pada akhir 80-an dan awal 90-an dimulai. Menariknya munculnya feminisme itu sendiri sebenarnya banyak dipengaruhi oleh tulisan-tulisan pemerhati kajian perempuan dari dunia Islam seperti Ashgar Ali Engineer, Riffat Hassan, Fatimah Mernissi. Walaupun demikian feminisme Muslim Indonesia tetap di cap sebagai pembeo ide-ide western. Feminisme itu sendiri baru lahir di Eropa dan Amerika pada akhir abad ke-19. Lihat Lorber, Judith. 2001. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. Second edition California: Roxbury Publishing Company. Buku ini juga menjadi rujukan utama pembahasan tentang periodesasi dan teori-teori beberapa aliran feminisme dalam makalah ini.

maupun kultural. Ranah publik juga domestik, isu individual semacam hak reproduksi dan seksualitas sampai isu politik misalnya keterwakilan kaum perempuan di parlemen masih menjadi agenda yang terus didengungkan oleh kaum feminisme di Indonesia. Cita-cita Kartini memang masih menemui sandungan dan memerlukan waktu untuk diwujudkan.

Tentu saja, secara umum, ketimpangan gender bukan saja terjadi di Indonesia atau di negara-negara Muslim lainnya. Di manapun di dunia, di negara yang paling maju sekalipun seperti Amerika,[2] posisi kaum perempuan belumlah sepadan dengan laki-laki. Akan tetapi faktor-faktor dukungan terhadap ide persamaan gender pada tingkat makro, seperti halnya pembentukan aturan dan penegakan hukum, lebih berjalan di negara-negara maju ketimbang pada negara-negara berkembang. Penelitian yang dilakukan oleh Fuwa pada 22 negara di dunia[3]

---

[2]Pembicaraan tentang feminisme Barat di sini lebih direpresentasikan oleh Amerika. Selain karena memang penulis menyaksikan secara empiris lebih sekedar dari infomasi tertulis juga karena Amerika sekarang masih menjadi pusat beradaban Barat.

[3]Penelitian yang dilakukan oleh Fuwa ini difokuskan pada pembagian tugas dalam rumah tangga antara suami dan istri. Ada tiga komponen yang diteliti sebagai indikator adanya pengaruh faktor-faktor pada tingkat makro terhadap faktor-faktor individual, yaitu: jumlah uang yang dibelanjakan oleh istri, waktu yang dihabiskan oleh Istri di luar rumah, dan ideologi persamaan gender yang dimilki oleh istri. Penelitian ini menjelaskan bahwa pembagian kerja di dalam rumah tangga itu tidak bisa dijelaskan hanya dari aktor indvidu tetapi faktor-faktor struktural sangat efektif berperan. Di Jepang, yang ditengarai sebagai negara yang kurang egaliter misalnya, ketiga komponen yang

menjelaskan bahwa negara-negara maju seperti Eropa dan Amerika lebih memberikan dukungan terhadap ide persamaan gender secara struktural sehingga ideologi gender pada tingkat individu lebih mudah untuk disemaikan dan dibentuk.

Selain kurangnya dukungan secara struktural, feminisme di dunia ketiga semisal Indonesia menghadapi tantangan lain yang juga berat. Posisi para feminis di dunia ketiga berada di antara teguhnya budaya patriarkhi khas dunia berkembang dan derasnya arus ethnocentrisme dunia maju. Di satu sisi, feminis Indonesia menyaksikan keterpurukan perempuan dalam segala lini kehidupan. Keterpurukan ini terutama disebabkan oleh mengakarnya budaya patriarkhi yang memasuki seluruh institusi sosial seperti keluarga, dunia pendidikan, dan hukum. Di sisi lain, hegemoni Barat menciptakan problem tersendiri. Para sarjana barat seringkali menganggap suara dan permasalahan perempuan di manapun monolitis dan sama persis dengan permasalahan yang dihadapi oleh perempuan di Barat. Oleh karena itu, teori-teori feminisme yang berkembang lebih banyak didasarkan pada pengalaman sepihak kaum perempuan di dunia Barat.[4] Padahal

---

diteliti di atas sangat minim dijumpai pada diri para istri daripada di negara-negara di Eropa dan Amerika. Lihat Fuwa, Makiko. 2004. "Macrolevel Gender Inequality and The Division of Household Labor in 22 Countries." *American SociologicalReview* 69.51-767.

[4]Adalah Chandra Talpade Mohanty, salah satunya, yang mengemas dengan apik tentang kecenderungan arogansi barat dan lirihnya sura perempuan dunia ketiga Mohanty mengusulkan agar

pengalaman dan permasalahan perempuan di manapun selalu dipengaruhi oleh faktor-faktor setempat dan oleh karenanya memerlukan penanganan yang berbeda pula.

Bagi para feminis Indonesia, yang *base-camp* nya tradisi keagamaan semacam STAIN-IAIN-UIN (dalam tulisan ini disebut sebagai feminisme Muslim Indonesia) problem yang dihadapi lebih kompleks lagi. Pertama, pembicaraan tentang agama (Islam) dan feminisme adalah wacana yang sensitif. Banyak kalangan yang melihat agama dan feminisme sebagai hal yang bertolak belakang. Bagi para feminis sekuler, agama lebih dilihat sebagai faktor pembentuk dan pemapan ketidakadilan ketimbang sebagai dasar persamaan dan keadilan (*religion is seen more as a a source of oppression than liberation*). Bagi para Muslim tradisionalis, feminisme tidak lebih dari upaya penghancuran agama dan tradisi secara sistematis. Kenyataan ini memunculkan problema kedua bagi feminis Muslim, termasuk di Indonesia. Feminis Muslim berada pada posisi dilematis; antara tuduhan Barat yang mengkambinghitamkan Islam sebagai sumber ketidakadilan gender dan kecurigaan dari kalangan Muslim bahwa gerakan mereka lebih banyak dipengaruhi oleh ide westernisasi dan sekulerisasi.

---

suara-suara lirih tapi khas perempuan di dunia ketiga bisa didengar oleh perumus teori-teori feninisme di Barat. Lihat Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Sebagai muslim, para feminis ini meyakini bahwa Islam membawa ide persamaan dan keadilan, bahkan Islam meletakkan dua faktor itu sebagai fondasi utama dalam berperilaku dan berhubungan secara sosial. Sebagai feminis, para Muslim ini berkepentingan untuk menepis tuduhan Barat tersebut dengan berupaya mereinterpretasi dan mendekonstruksi pemahaman keagamaan yang bias gender. Posisi sulit ini memaksa para feminis Muslim untuk tetap resisten dan selalu awas dari pengaruh-pengaruh hegemoni Barat sembari harus menemukan jati diri mereka sendiri dan meneguhkan identitas mereka dalam kerangka ke-Islam-an dan konteks ke-Indonesia-an

Sekilas-lintas tulisan ini berupaya memetakan jalan yang tentu punya keserupaan tetapi juga berbeda yang ditempuh oleh feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia. Apa yang tertuangkan di sini tentu saja bukan berpretensi untuk menggambarkan secara utuh dan merupakan satu-satunya representasi dari isu terkait. Ini semua adalah gambaran alternatif yang hanya mewakili pengalaman dan pengetahuan penulis yang serba terbatas.

A. Feminisme

Kata feminisme merujuk pada pemahaman dan gerakan yang beragam karena feminisme adalah gerakan–gerakan memperjuangkan hak perempuan yang multi perspektif dan interdisipliner. Oleh karena itu untuk mendefinisikan term feminisme secara utuh

tidak sederhana. Menurut Arneil, tidak ada definisi yang lengkap dan memuaskan bagi kata feminisme selain karena gerakan ini mencakup beragam analisis dan metode juga karena analisis dan metode tersebut selalu berubah seiring dengan dinamika masyarakat dan kebutuhan perjuangan feminisme itu sendiri.[5] Hook mengatakan bahwa tidak ada gerakan sosial politik yang mendapatkan kritikan dan masukan internal yang sangat intens melebihi yang terjadi dalam gerakan feminis.[6] Hal ini disebabkan feminisme sangat bervariasi. Namun demikian, menurut Harstock, feminisme yang multi perspective itu disatukan oleh kesamaan orientasi yaitu untuk memperbaiki posisi kaum perempuan.[7]

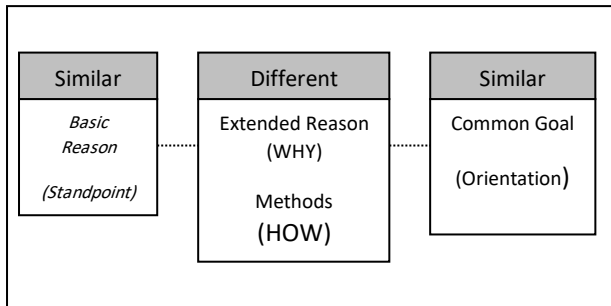
Tampak dari berbagai pendapat tersebut bahwa feminisme adalah sebuah perjuangan yang berkesinambungan dan sangat kontekstual. Analisis dan metode yang dipakai tentu sangat terkait dengan konteks permasalahan yang dihadapi oleh feminis di mana saja dan kapan saja, walaupun juga perlu dikemukakan bahwa dasar gerakan ini dan tujuan yang ingin di capai sesungguhnya sama.

---

[5]Arneil, Barbara. 1999. *Politics and Feminism*. Massachussets: Blackwell Publisher.

[6]Hooks, Bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center,* second edition. Cambridge MA: South End Press Classic.

[7]Harstock, Nancy. 1979. “Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy” in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.

Pada bagan di bawah ini tergambar sisi persamaan dan perbedaan di kalnagan feminisme:

Bagan itu menjelaskan bahwa alasan dasar yang mendorong munculnya feminisme-feminisme itu adalah sama yaitu keterpurukan perempuan dalam berbagai lini kehidupan, oleh karenanya mereka mempunya tujuan umum yang sama pula yaitu untuk merubah dan mengangkat posisi kaum perempuan tersebut. Kesamaan langkah awal dan tujuan akhir ditempuh dengan perbedaan analisis tentang mengapa sebenarnya keterpurukan perempuan terjadi (why). Perbedaan jawaban terhadap pertanyaan mengapa ini lalu mendorong perbedaan rumusan tentang metode (how) yang paling tepat dan efektif bagi perjuangan para feminisme.

B. Feminisme (=) Barat

Sebagai sebuah istilah, jelas feminisme berasal dari barat karena term ini memang berasal dari bahasa Inggris yang kemudian dalam bahasa Indonesia sulit dicarikan padanan katanya. Walaupun misalnya kementerian yang mengurus masalah perempuan di Indonesia juga dinamakan pemberdayaan perempuan. Tetapi dalam penggunaan yang lebih umum, kata feminis terasa lebih fokus utuk digunakan karena menterjemahkan sebuah kata dari bahasa yang satu kepada bahasa yag lain seringkali disertai dengan pereduksian dan perluasan makna. Oleh karena itu istilah feminis atau feminisme mungkin dirasakan lebih bisa merepresentasikan makna dan tujuan yang terkandung di balik gerakan ini.

Hal ini menjadi problem dan tantangan tersendiri bagi perjuangan feminisme di Indonesia, karena problem istilah ini sendiri secara simplistis dianggap merasuki permasalahan substansi. Kata "feminism" yang berasal dari bahasa Inggris itu lalu dicurigai juga turut secara dominan meracuni agenda perjuangan feminis Muslim di Indonesia. Oleh karena itu sering kita dengar pernyataan dari pihak-pihak yang sebenarnya setuju dengan substansi perjuangan feminisme tetapi tidak bersedia mengatas namakan dirinya sebagai feminis, misalnya "saya bukan feminis tetapi saya memperjuangkan hak-hak perempuan." Di

Amerika sendiri istilah feminis sudah secara salah kaprah dianggap sebagai kata yang negatif. Biasanya beberapa kalangan dengan malu2 menyingkat kata feminisme dengan istilah “F Word.” Hal ini tentu saja punya alasan historis terutama karena hal-hal negatif yang sengaja disematkan pada feminisme sejak munculnya feminisme radikal sebagai bagian dari *second wave feminism.*

Gelombang perjuangan feminisme di Barat terbagi menjadi tiga tahap: Pertama (*first wave feminism*) dimulai pada akhir abad 19 dan awal abad 20. pada abad ini perjuangan feminisme difokuskan pada pengakuan hak-hak perempuan di mata hukum seperti hak utk memilih (*to vote*), memiliki properti, melakukan perjanjian atau kontrak dan lain-lain. Feminisme liberal sebagai feminisme yang pertama muncul masuk dalam golongan ini.

Kedua (*second wave feminism*) muncul ditandai dengan lahirnya karya monumental Simone de Beauvoirs di Perancis pada tahun 1949 berjudul *the Second Sex*. Pada saat ini pulalah feminisme menemukan analisis yang membedakan konsep sex dan gender dan bahwa keterpurukan wanita lebih di sebabkan oleh *social construction* (bentukan sosial) dari pada *biological determination* (takdir biologis). Pada periode ini pula, gerakan feminisme muncul beragam seperti feminisme radikal, feminisme standpoint,

feminisme lesbian. Secara umum, feminisme pada periode ini sangat radikal dengan ide mereka yang ingin menciptakan dunia sendiri bagi perempuan dan menolak atribut-atribut keperempuanan. Inilah yang lalu menyebabkan gerakan feminisme itu dinilai negatif dan mendapat julukan *men-hatred*. Selain itu pada periode ini, di Amerika misalnya, ada gerakan anti feminisme yang sengaja menyebarkan isu-isu negatif tentang feminis, misalnya isu pembakaran bra yang ternyata dalam sejarah sesungguhnya itu tidak benar.[8]

Ketiga (*third wave feminism*) yang mulai berkembang pada tahun 80-an. Gerakan gelombang ini lebih terfokus pada memperbaiki citra buruk feminisme. Para feminis lalu mendeskripsikan dirinya sebagai feminis yang tetap ingin tampil cantik, trampil memasak, mau hamil, dan bisa mengurus rumah tangga. Apapun yang dilakukan oleh perempuan harus didasarkan pada pilihan. Selain itu, pada periode ini, analisis feminisme berkembang pada konsep intersectionality atau keterkaitan isu ketidakadilan gender dengan berbagai aspek misalnya isu kelas, ethnic, ras, dunia pertama versus dunia ketiga. Pada periode inilah feminisme multikultural muncul.

---

[8]Tentang sejarah bagaimana kondisi perempuan di Amerika sampai munculnya gerakan feminisme secara lebih memadai, lihat Kerber, Linda K dan Jane Sherron De Hart (eds). 2004. *Women's America: Refocusing the Past*. New York: Oxford University Press.

Menelusuri periodisasi gelombang feminisme di barat, tampaknya arah perjuangan mereka bergerak secara sistematis dari struktural, cultural dan individual, lalu kepada isu global. Pada gelombang pertama, feminisme mefokuskan perjuangan mereka pada pembenahan atau penciptaan sistem yang mendukung terciptanya keadilan gender. Lalu pada gelombang kedua, perangkat pendukung secara kultural dan pada tataran individual dititiktekankan. Analisis tentang bagaimana suara perempuan bisa diartikulasikan dan disertakan dalam berbagai hasil penelitian dan pengetahuan diperjuangkan. Terakhir pada gelombang ketiga, gerakan feminisme menyentuh isu global yaitu bagaimana cara pandang feminisme dalam menyikapi perempuan lebih komprehensif dan kontekstual.

Sebagai sebuah analisis, feminisme secara epistimologis berpijak pada teori-teori sosial yang lalu menjelma menjadi analisis yang interdisipliner,[9] tetapi sebagai sebuah gerakan, feminisme bermula dari gerakan politik. Munculnya feminisme di dunia Barat di dorong oleh kenyataan bahwa para sosiolog maupun politikus tidak memasukkan analisis dan wacana tentang perempuan pada teori dan gerakan mereka. Para

[9]Para sosiolog mengakui keterbatasan teori-teori sosial untuk secara utuh menjadi dasar pijakan teori gender dan feminisme, oleh karenanya teori gender lalu lebih bersifat interdisipliner karena memang masalah yang dihadapi oleh perempuan masuk dalam berbagai lini kehidupan. Lihat Ritzer, George. 1996. *Sociological Theory*, fourth edition. New York: Mc Graw Hill, p. 437.

sosiolog kenamaan semacam Marx dan Weber misalnya sama sekali tidak menyentuh problem ketidakadilan gender walaupun mereka getol berbicara tentang ketidakadilan berdasarkan kelas (Marx), sosial, kelas, dan *power* (Weber).[10] Demikian pula politik liberalisme yang muncul di dunia barat sejak Locke, Rousseau, Mill dan lain-lain, walaupun mereka berbicara tentang kebebasan individu tetapi sedikit sekali menyinggung permasalahan perempuan.[11] Adalah Mary Wolstonecraft yang lalu mengartikulasikan ide liberalisme ini melalui suara dan pengalaman perempuan lewat karyanya the Vindication of Women's right.[12] Upaya Wolstonecraft ini lalu menjadi embrio bagi munculnya feminisme liberal.

Kenyataan bahwa feminisme di dunia Barat merupakan kelanjutan atau derivasi dari teori-teori sosial dan politik liberalisme adalah salah satu ciri yang membedakannya dengan gerakan mengangkat derajat kaum perempuan dalam Islam. Dalam Islam perjuangan mewujudkan keadilan bagi perempuan bukan derivasi dari aliran2 apapun tetapi memang perempuan yang

---

[10]Ashley, David dan David Michael Orenstein.2005. *Sociological Theory: Classical Statement,* sixth edition. New York: Pearson Education. Inc.

[11]Eisenstein, Zillah R. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.

[12]Wollstonecraft, Mary. 1992. *A Vindication of the Right of Women.* New York: Alfred A. Knopf.

saat itu tidak berdaya menjadi salah satu target utama tugas kerasulan. Nabi Muhammad sebagai pembawa misi keadilan bagi perempuan, mungkin, bisa dinobatkan sebagai feminis pertama. Dengan demikian, dalam Islam perjuangan bagi perempuan itu justeru dipioneri oleh kaum laki-laki sementara feminisme di Barat banyak dipelopori oleh kaum perempuan.

C. Feminisme Muslim Indonesia

Feminisme Muslim Indonesia adalah golongan yang memperjuangkan hak-hak perempuan yang termarginalkan secara struktural maupun cultural di Indonesia dengan berbasis pada pemahaman keagamaan (baca: reinterpretasi dan dekonstruksi bias patriarkhi dalam ajaran Islam). Dewasa ini berkembang dalam bentuk PSW (Pusat Studi Wanita) atau PSGA (Pusat Studi Gender dan Anak) pada UIN/IAIN, kajian-kajian lembaga pemberdayaan perempuan pada organisasi-organisasi masyarakat seperti NU, maupun pada tingkat pemerintahan seperti divisi pengarusutamaan gender pada Departemen Agama.

Munculnya pusat-pusat studi ini sendiri kemungkinan besar adalah tindak lanjut dari ide radikal feminis yang menginginkan dibentuknya kajian khusus tentang wanita dan juga dibongkarnya tradisi-tradisi dan teks-teks keagamaan yang tidak mendukung terciptanya keadilan gender. Lalu juga standpoint

feminis yang berupaya memasukkan suara perempuan dalam produksi ilmu pengetahuan dan tekhnologi. Adapun fenomena atau wacana baru sekarang (walaupun perdebatannya juga sudah lama) dirubahnya nama PSW (Pusat Studi Wanita) menjadi PSGA (Pusat Studi Gender dan Anak) adalah pengaruh dari gerakan *third wave feminisme* yang menekankan pada *intersectionality* wacana perempuan atau isu gender. Jadi problema ketimpangan gender bukan lagi melulu masalah perempuan tetapi juga masalah laki laki, tidak bisa membicarakan *feminity* tanpa juga berdiskusi tentang *masculinity* (*Men's Feminism*). Demikian pula, membicarakan ketimpangan gender tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang ketimpangan kelas, power, ras, etnis, dan lain-lain.

Feminisme Muslim Indonesia menghadapi permasalahan yang menantang sekaligus menarik karena atribut yang terhimpun dalam gerakan ini mencakup tiga variabel yang masing-masing merepresentasikan nilai dan ciri yang spesifik. Feminisme Muslim Indonesia adalah sebuah gerakan pengaktualisasian wacana feminisme dalam konteks budaya dan nilai Muslim Indonesia dan juga di dorong oleh kebutuhan (keharusan) mempertahankan jati diri dan meneguhkan identitas ke Indonesian dan ke-Islaman.

Feminisme Muslim dan feminisme Barat adalah dua aliran yang berangkat dari filosofi yang berbeda. Benar bahwa mereka sama-sama memperjuangkan nasib perempuan tetapi feminisme yang bergerak dalam kerangka Islam lebih bersifat teologis dan oleh karenanya normatif-deduktif. Sementara feminisme Barat yang dibahas dalam tulisan ini, dasar pijakannya lebih berwarna sosiologis sehingga empiris-induktif. Tugas feminis Muslim tentu saja berupaya bagaima kerangka teologis tersebut bisa dipadukan dengan analisis sosiologis sehingga keduanya tidak terutama dikesankan bertentangan tetapi sebaliknya mampu menciptakan kerangka kerja yang efektif dan efisien bagi perjuangan keadilan gender. Selanjutnya, feminisme Muslim Indonesia hendaknya mampu menggunakan kerangka kerja itu dalam konteks Indonesia yang notabene merupakan negara berkembang, bekas jajahan, dan plural, baik agama, etnis, budaya dan lain-lain, yang tentu menyodorkan tantangan dan kesulitan tersendiri.

Agenda besar yang perlu dilakukan oleh feminisme Muslim Indonesia dengan demikian adalah kontekstualisasi feminisme. Dengan kontekstualisasi feminisme, ada prioritas-prioritas isu yang diperjuangkan. Isu-isu tersebut tentu tetap berada dalam kerangka ke-Islam-an dan ke-Indonesia-an. Dengan kontekstualisasi feminisme, isu jilbab sebagai simbol tertekannya perempuan Muslim Indonesia atau isu

larangan pornografi sebagai membatasi hak-hak perempuan di Indonesia menjadi tidak terlalu penting saat-saat ini.[13] Masih banyak agenda yang tentu saja lebih utama untuk diperjuangkan semacam rendahnya tingkat literacy bagi perempuan, tingginya kematian ibu dan bayi, kekerasan dalam rumah tangga akibat poligami dan perceraian, perdagangan perempuan (*woman trafficking*). Dalam konteks NTB yang multietnis, misalnya, tentu permasalahan utama yang dihadapi oleh perempuan di Lombok, Sumbawa dan Bima, sedikit banyak, berbeda. Mungkin ini berhubungan dengan faktor internal misalnya pencitraan diri perempuan pada ketiga suku itu berbeda,

---

[13]Sebagian feminisme Barat mengklaim bahwa jilbab adalah lambang ketertindasan kaum perempuan Muslim. Ini mungkin didasarkan pada kenyataan bahwa di negara-negara Arab, jilbab dijadikan alasan untuk mengekang mobilisasi perempuan seperti ketidakbolehan menyetir kendaraan bermotor. Selain itu jilbab juga diharuskan secara hukum (baca: dipaksakan). Di Indonesia, di mana jilbab menjadi mode pakaian yang didasari dengan kesadaran religius dan kultural dari masing-masing individu jadi berbeda (kecuali fenomena di Aceh). Dalam pandangan sebagian feminis Barat dengan konsep *male gaze*, penampilan perempuan yang sengaja menampilkan tubuhnya sesungguhnya karena mereka mau menyerahkan tubuhnya untuk dikontrol dan didefinisikan oleh pandangan laki-laki dalam dunia patriarkhi. Oleh karenanya, jika Jilbab dipaksakan lalu perempuan Muslim akan terjebak dalam konsep ini pula. Padahal kalau berangkat dari kesadaran individu, jilbab sesungguhnya bisa menunjukkan bahwa perempuan Muslim mampu mengontrol dirinya sendiri. Juga dengan jilbab, perempuan Muslim ingin menonjolkan aspek lain yang menjadi titik unggul perempuan itu sendiri ketimbang sekedar kemolekan tubuh mereka.

maupun pengaruh eksternal berupa tradisi, budaya dan tingkat pemahaman agama yang beragam.

Oleh karenanya, atas nama kontekstualisasi feminisme, ke depan, PSGA UIN Mataram misalnya, sebagai salah satu varian dari feminisme Muslim Indonesia, hendaknya berupaya merumuskan agenda-agenda prioritas yang perlu dilakukan. Juga karakteristik-karakteristik khusus masalah perempuan yang ditemukan di NTB. Dengan demikian, diharapkan diskusi-diskusi tentang perempuan dan agenda perjuangan masing-masing PSGA tidak harus sama.

D. Sama juga Beda

Sebagaimana dikatakan di atas, walaupun feminisme Barat berpengaruh terhadap gerakan feminisme Muslim Indonesia tetapi juga mereka memiliki karakter dan ciri masing-masing. Feminisme yang berkembang di dunia Barat sendiri sangat bervariasi terutama berkaitan dengan analisis (*why*) dan metode (*how*) (lihat bagan hal-3). Apalagi feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia yang memang berangkat dari dasar filosofi dan konteks yang berbeda. Lalu sisi apa sajakah yang menyatukan dan membedakan feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia?

Dari sisi sistematisasi perjuangan dan rasionalisasi pemikiran/cara pandang keagamaan feminisme Muslim Indonesia sangat banyak dipengaruhi oleh feminisme Barat. Sementara dasar analisis atau model pendekatan dan agenda perjuangan serta prioritas gerakan masing-masing dipengaruhi oleh corak budaya, tradisi, nilai, yang dianut oleh masyarakat setempat yang oleh karenanya berbeda satu sama lain. Persamaan dan perbedaan yang dimaksud di sini tidak lalu bersifat mutlak, karena tidak menutup kemungkinan dalam setiap aspek perbedaan juga mengandung titik temu demikian pula sebaliknya.

1. Titik Temu

Sistematisasi Perjuangan. Sistematisasi perjuangan yang dimaksud adalah bagaimana perjuangan peningkatan derajat kaum perempuan muncul secara lebih intense dan terorganisisr dalam gerakan yang lebih sistematis. Sistematisasi perjuangan ini meliputi dua komponen yaitu (a) Semangat pengartikulasian. Tidak bisa dipungkiri bahwa Kartini, misalnya, sebagai salah seorang pejuang hak-hak perempuan di Indonesia, menemukan jalan untuk menyuarakan idenya ketika berkorespondensi dengan rekannya di Belanda. Kenyataan bahwa di Indonesia gerakan feminisme yang base-campnya tradisi ke-Islaman baru lebih tampak pada tahun 70-an dan lebih popular pada

tahun 80-an mengindikasikan adanya hubungan gerakan feminisme Indonesia dengan ide feminisme radikal dan feminisme standpoint pada *second wave* feminism. Hal ini juga tidak terlepas dari munculnya konsep multikulturalisme dan intersectionality pada analisis gerakan feminisme *third wave*; (b) Organisasi gerakan. Pengorganisasian gerakan pemberdayaan perempuan di Indonesia banyak dipengaruhi oleh gerakan feminisme di Barat. Para feminis di Indonesia lalu terbagi menjadi feminis yang memfokuskan diri pada analisis wacana dan feminis yang langsung bersentuhan dengan problem ketidakadilan gender di Masyarakat. Hal ini sejalan dengan pembagian gerakan feminisme di Barat yang dalam term-nya Henessy dibagi menjadi materialis feminism dan aplikatif feminism.[14] Demikian juga aliran feminis yang lebih membidik tataran struktural versus kultural juga sejalan dengan ide *liberal feminism* yang lebih memfokuskan diri bekerja di dalam sistem versus *radical feminism* yang memilih bekerja di luar sistem.[15]

---

[14]Henessy, Rosemary. I995. "Subjects, Knowledges, …and All the Rest: Speaking for What?" in *Who Can Speak? Authority and Critical Identity,* edited by. Judith Roof and Robyn Wiegman. Urbana: University of Illinois Publishing, p.137-150

[15] Lorde, Audre. 1983. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." in *This Bridge Called my back:*

Rasionalisasi cara pandang keagamaan. Yang dimaksud adalah memposisikan agama tidak saja sebagai dogma (faith) tetapi juga sebagai pengetahuan (knowledge). Feminisme yang berkembang di Barat, misalnya *radical feminism*, menganggap agama sebagai sebuah institusi yang turut berperan aktif dalam membentuk ketidakadilan. Oleh karena itu agama perlu di tinjau dan di re-visit lagi. Bentuk konkrit upaya peninjauan kembali agama ini adalah dengan memperlakukan agama dan teks-teks keagamaan lebih sekedar sebagai dogma yang dipercayai penuh. Lebih dari itu, agama hendaknya dipandang sebagai pengetahuan yang bisa secara bebas di kaji, di bongkar, lalu diberi alternatif penafsiran baru yang lebih kontekstual. Dasar pemikiran ini juga yang lalu menyuntik semangat gerakan feminisme Muslim Indonesia untuk terus menyodorkan alternatif pemikiran baru terhadap teks-teks dan pemahaman keagamaan yang selama ini lebih *male-centered*.

Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table/Women of Color Press

2. Titik Beda

Dasar Analisis. Kalau feminisme Barat lebih dominan menggunakan teori-teori sosial sebagai dasar analisis, feminisme Muslim Indonesia lebih membidik teks-teks keagamaan. Namun ini tidak berarti bahwa feminisme Muslim Indonesia sama sekali tidak bersentuhan dengan teori-teori sosial dan juga sebaliknya. Perbedaan ini berangkat dari point of view yang berbeda. Bagi feminisme Barat, pola interaksi manusia lebih banyak dibentuk secara sosial sementara bagi feminisme Muslim Indonesia, agama dan atau pemahaman keagamaan diyakini selalu mendasari kehidupan manusia baik secara vertikal maupun horizontal.

Jadi kalau feminisme Barat lebih menggunakan pendekatan sosiologis maka feminisme Muslim Indonesia menggunakan pendekatan teologis. Pendekatan sosiologis yang dimaksud adalah pengembangan wacana gender dan feminis didasari dengan analisis sosial yang lebih bersifat empiris ketimbang teoritis. Secara politis, temuan-temuan empiris itu digunakan sebagai modal rekayasa sosial. Sementara feminis Muslim Indonesia menekankan pada pentingnya reinterpretasi agama. Oleh karena itu menurut hemat saya, lebih bersifat teoritis dan kurang menyentuh wilayah operasional. Ini juga lalu

menciptakan gap tersendiri antara ideologi gender (*gender ideology*) dan perilaku gender (*gender behavior*).

Sebagian Muslim meyakini bahwa secara ideologis, Islam adalah agama yang tidak mengajarkan penindasan atas nama apapun. Bahwa perjuangan penegakan hak-hak perempuan tidak harus berkiblat pada gerakan feminisme di Barat. Tetapi dalam waktu yang bersamaan mereka menentang gerakan atau ide yang menginginkan dirumuskan secara lebih aplikatif ideologi tersebut. Juga mereka dengan pongahnya menunjukkan arogansi gender atas nama agama dalam kehidupan sehari-hari. Golongan inilah yang mungkin dimasukkan dalam kategori yang meyakini, *feminism is ok but not for me and my wive*. Di lain pihak, ada golongan yang gender behaviornya mendukung ide persamaan hak antara perempuan dan laki-laki, misalnya dengan memberikan hak penuh kepada istrinya utk berkiprah di dunia publik, tetapi secara ideologis tetap meyakini bahwa gerakan feminisme atau pemberdayaan perempuan mengingkari agama, tradisi bahkan jati diri perempuan itu sendiri.

Agenda Perjuangan. Perbedaan agenda perjuangan yang dimiliki oleh feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia terjadi karena

permasalahan yang dihadapi masing-masing dipengaruhi oleh setting sosio-historis masing-masing tempat. Barat, seperti Amerika, yang diklaim sebagai dunia pertama dan imperialis tentu berbeda dengan kondisi Indonesia yang dikategorikan sebagai dunia ketiga dan bekas negara jajahan. Keterpurukan perempuan di negara bekas jajahan tentu saja lebih kompleks karena isu gender juga berkaitan dengan isu imperialisme. Isu mengenai tinginya angka buta huruf perempuan daripada laki-laki, misalnya, sudah terlewatkan di negara-negara maju, sementara di Indonesia isu itu masih sangat penting. Demikian pula di negara Amerika di mana isu ras sangat kental, permasalahan yang dihadapi oleh perempuan kulit hitam lebih kompleks ketimbang perempuan kulit putih. Perempuan kulit hitam tidak saja tertindas ats nama gender tetapi juga atas nama ras di depan perempuan kulit putih.[16]

[16]Kalau di Indonesia mungkin isu ini bisa asosiasikan dengan isu etnis dan atau isu kelas. Perempuan etnis-etnis tertentu mungkin menghadapi banyak kendala daripada etnis-etnis yang lain di Indonesia saat ini. Terutama misalnya kalau kita berbicara tentang karir atau keterwakilan perempuan pada posisi penting. Demikian pula perempuan kelas bawah tentu lebih banyak kesempatan untuk ter-eksploitasi bahkan oleh sesama perempuan sendiri yang kebetulan diuntungkan oleh struktur. Inilah bukti penting membeicarakan isu gender tidak bisa dilepaskan dari konsep intersectionality.

Faktor budaya juga sangat mempengaruhi. Di negara-negara yang bahasanya mengenal struktur pembedaan gender, seperti bahasa Inggris, wacana gender dan bahasa juga menjadi agenda yang di soroti oleh para feminis. Di Indonesia isu ini tidak terlalu signifikan. Demikian pula struktur keluarga. Di Barat, di Amerika misalnya, *family name* menjadi isu penting karena dulu secara hukum perempuan diharuskan mengikuti *family name* dari pihak suami walaupun sekarang telah terjadi perubahan di mana perempuan lalu bisa memilih. Pada budaya Indonesia, di sebagian besar wilayah ketentuan tentang *family name* ini tidak terlalu mengikat baik secara formal maupun informal.

Isu poligami yang di Indonesia, atau khususnya di NTB, menjadi isu penting yang perlu digarap oleh feminisme Muslim Indonesia, di Barat tidak menjadi isu utama. Kalaupun di bahas dan disoroti, masalah poligami masuk dalam diskusi mereka pada tataran global untuk mempermasalahkan tradisi poligami di dunia Islam.

Yang unik adalah isu tentang kawin cerai. Di Indonesia, isu kawin cerai masuk menjadi agenda feminis karena kawin cerai lebih banyak merugikan kaum perempuan. Kadang-kadang kaum perempuan tidak dilindungi secara hukum sehingga mereka tidak cukup mendapatkan hak-haknya baik

dalam proses perceraian maupun pasca-perceraian. Di Amerika, kawin cerai, justeru salah satu faktor yang mendorongnya adalah tingginya kemandirian perempuan. Faktor lain yang mendukung tingginya angka perceraian di Amerika karena di sana berlaku sistem *no fault divorce* (perceraian yang tidak memerlukan alasan atau bukti di hadapan hakim).

Isu pembagian sex lebih dari hanya male dan female sera lesbianisme sebagai bagian dari agenda feminisme Barat mungkin tidak akan pernah menjadi agenda feminisme Muslim termasuk di Indonesia. Selain karena masalah tersebut memang tidak ditemukan dasarnya dalam agama, juga karena isu ini, menurut saya, mengingkari fitrah kejadian dan kemanusiaan manusia itu sendiri.

Hal-hal tersebut di atas tentu merupakan sebagaian kecil dari apa yang bisa ditarik dan di dialogkan berkaitan dengan pembicaraan atau perbandingan antara feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia. Tulisan ini tentu sangat tidak memadai untuk meyakinkan bahwa mengidentikkan feminisme Barat dan feminisme Muslim Indonesia adalah sebuah kekeliruan, apalagi menganggap bahwa para pejuang hak-hak perempuan di Indonesia hanya sebuah gerakan imitasi dan menuntut kebebasan tak terkendali sebagaimana yang terjadi di Barat. Walaupun demikian, tulisan ini semoga bisa menjadi pengantar bagi diskusi kita selanjutnya bahwa

feminisme Muslim Indonesia adalah upaya kontekstualisasi feminisme dan ide mengangkat derajat perempuan yang diamanatkan oleh Islam.

E. Daftar Pustaka

Arneil, Barbara. 1999. *Politics and Feminism*. Massachussets: Blackwell Publisher.

Ashley, David dan David Michael Orenstein.2005. *Sociological Theory: Classical Statement,* sixth edition. New York: Pearson Education. Inc.

Eisenstein, Zillah R. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.

Fuwa, Makiko. 2004. “Macrolevel Gender Inequality and The Division of Household Labor in 22 Countries.” *American SociologicalReview* 69.51-767.

Harstock, Nancy. 1979. “Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy” dalam *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.

Henessy, Rosemary. I995. “Subjects, Knowledges, …and All the Rest: Speaking for What?” dalam *Who Can Speak? Authority and Critical Identity,* edited by. Judith Roof and Robyn Wiegman. Urbana: University of Illinois Publishing

Hooks, Bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center,* second edition. Cambridge MA: South End Press Classic.

Kerber, Linda K dan Jane Sherron De Hart (eds). 2004. *Women's America: Refocusing the Past*. New York: Oxford University Press.

Lorber, Judith. 2001. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. Second edition California: Roxbury Publishing Company.

Lorde, Audre. 1983. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." dalam *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table/Women of Color Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 2004. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke: University Press.

Ritzer, George. 1996. *Sociological Theory*, fourth edition. New York: Mc Graw Hill.

Wollstonecraft, Mary. 1992. *A Vindication of the Right of Women.* New York: Alfred A. Knopf.

Bab 3
PORNOGRAFI: KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN (KAJIAN KRITIS PANDANGAN FEMINISME RADIKAL)

Mengemukanya penolakan para pemerhati perempuan terhadap Rancangan Undang-undang Anti Pornografi Pornoaksi (RUU APP) di Indonesia pada tahun 2000an lalu, seakan menempatkan (mempersepsi-salahkan) feminisme sebagai entitas yang mendukung pornografi dan pornoaksi.[17] Persepsi yang salah terhadap feminisme ini

[17]Penolakan terhadap RUU APP tidak dengan sendirinya berarti penerimaan atau permissif terhadap hal-hal yang berbau pornografi dan pornoaksi. Demikian pula, lolosnya RUU APP sebagai UU yang diasumsikan akan melawan pornografi dan pornoaksi tidak berarti intensitas pornografi dan pornoaksi dengan mudah dapat diminimalisir. RUU APP dalam pandangan pihak yang kontra, sama sekali tidak menyentuh akar masalah, hanya menempatkan perempuan sebagai pihak yang perlu disalahkan ketimbang sebagai korban yang perlu diselamatkan. Lihat Abdurrahman Effendi, “Implikasi RUU APP bagi

terjadi baik di dalam tubuh pejuang perempuan (feminisme?) itu sendiri, maupun berasal dari pihak luar. Ada beberapa kalangan yang atas nama pejuang hak perempuan, menolak mentah-mentah RUU APP dengan dalih hal itu menghalangi kebebasan berekspresi kaum perempuan. Sayangnya penolakan tersebut tidak didasari argumen yang cukup memadai, misalnya bagaimanakah batas-batas kebebasan itu sendiri? Apakah bijak jika menyandingkan pornografi dengan kebebasan berekspresi? Padahal pornografi adalah kejahatan dan kebebasan berekspresi tentu tidak membenarkan kejahatan sebagai salah satu aspek yang harus diperjuangkan. Sementara itu, pihak-pihak di luar feminis semakin mengukuhkan ketidaksukaannya terhadap kelompok feminisme berdasar pada pendapat apriori yang mencap para feminis sebagai pihak yang pro terhadap tindak asusila dan penghancuran moral bangsa.

Tulisan ini ingin mendedah dan menyodorkan bagaimana sebenarnya pandangan "*genuine*" feminisme terhadap isu pornografi.[18] Selain itu, beberapa catatan juga dikemukakan untuk sekedar mengomentari pandangan feminisme tentang isu terkait. Feminisme radikal dan beberapa eksponen pemikirnya menjadi varian aliran

---

Kesetaraan Gender dan Perkembangan Seni," *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam,* 4 (April 2006), 99-117.

[18]Istilah pornografi yang dipakai dalam tulisan ini juga mencakup istilah pornoaksi yang dikenal dalam konteks Indonesia, sehingga tidak perlu disebutkan Pornografi dan Pornoaksi. Alasannya dapat dilihat pada halaman 44-8 tulisan ini.

feminis yang banyak dikemukakan dalam makalah ini. Hal ini disebabkan karena feminisme radikal adalah aliran feminis yang banyak membahas dan getol terhadap isu perempuan dan seksualitas, di mana isu pornografi menjadi satu dari beberapa subtemanya. Dengan menelusuri pendapat dan corak perjuangan feminisme radikal ternyata feminisme sangat menolak habis-habisan pornografi. Pornografi sama sekali bukan tentang keindahan tetapi mutlak sebagai sebuah kekerasan terhadap perempuan dan degradasi sifat kemanusiaan perempuan dalam dunia patriarki. Kekerasan dan degradasi ini adalah potret betapa posisi tawar perempuan sangat tidak seimbang baik secara sosial, ekonomis, maupun politis di dunia yang masih dimiliki oleh kaum berjenis kelamin lelaki ini. Oleh karena itu penghapusan pornografi dan pornoaksi adalah sebuah perjuangan yang mendesak bagi perempuan dan sistem kehidupan secara keseluruhan. Pembebasan dunia ini dari pornografi adalah satu dari sekian banyak hak-hak sipil (*civil rights*) perempuan yang perlu diperjuangkan bersama, bukan saja atas nama perempuan tetapi atas nama kemanusiaan dalam arti yang sesungguhnya.

A. Sekilas tentang Feminisme Radikal

Kata *radical* secara bahasa berarti *down to the roots* atau kembali ke akar permasalahan. Feminisme radikal terbentuk untuk menggali akar-akar permasalahan munculnya ketidakseimbangan *power*

antara perempuan dan laki-laki. Pada dasarnya, feminisme radikal berpendapat bahwa pembenahan sistem ketidakadilan antara dua jenis kelamin tidak bisa dilakukan hanya dalam tataran struktural atau reformasi hukum sebagaimana yang diusung oleh feminisme liberal tetapi harus dilakukan pada tataran kultural dan perempuanlah yang harus memulainya.[19]

Walaupun terkesan bertentangan dengan feminisme liberal, feminisme radikal, dalam batas tertentu, sebenarnya muncul untuk menambah analisis feminisme liberal. Dalam pandangan feminisme liberal, kesetaraan perempuan dan laki-laki diupayakan dengan menciptakan *gender neutral world* (dunia yang netral jender), memfokuskan isu dunia patriarki pada lingkungan keluarga, dan pembenahan struktural (aturan hukum). Bagi feminisme radikal, menciptakan *gender-neutral world* adalah sebuah pengingkaran terhadap sifat keunikan baik laki-laki maupun perempuan. Masing-masing laki-laki dan perempuan memang berbeda walaupun perbedaan itu tidak lalu menjadi alasan untuk menerima ketidakadilan.

Arah perjuangan feminisme radikal yang bersifat kultural tersebut berupaya menumbuhkan *gender awareness* pada tataran sosial. Pada tingkat yang paling radikal, feminisme radikal menginginkan agar

---

[19]Lihat Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Practices,* (California: Roxbury Publishing Company, 2001), 77-88.

perjuangan perempuan dimotori oleh dan dikhususkan untuk perempuan itu sendiri. Hal ini juga menjadi poin subur bagai kritik habis-habisan terhadap feminisme radikal.[20] Feminisme radikal tentu punya alasan tersendiri bagi maksudnya menciptakan dunia perempuan. Untuk sekian lama dunia dan kehidupan lebih ditentukan oleh suara laki-laki. Ide, naluri, suara perempuan sama sekali tidak diperhitungkan baik dalam kancah politik, produksi ilmu pengetahuan, perputaran dunia industri, maupun seluk-beluk penelitian sehingga kehidupan perempuan selalu menjadi obyek yang ditentukan sepihak oleh kaum laki-laki. Perempuan selalu teralienasi bahkan untuk menentukan dan memberi arah bagi kehidupan mereka sendiri. Saatnya perempuan didengarkan. Mendengarkan suara perempuan harus murni berasal dari perempuan, tidak dicampuri oleh pandangan sexisme laki-laki. Muncullah kemudian pusat-pusat kajian wanita (PSW) atau *women's studies* di berbagai

---

[20]Feminisme radikal dituduh utopis. Bagaimana mungkin perempuan harus menciptakan dunia sendiri padahal kenyataanya dunia ini dihuni oleh dua jenis kelamin, perempuan dan laki-laki. Penciptaan dunia perempuan sebenarnya kontraproduktif bagi perjuangan feminisme itu sendiri. Tidak mungkin membicarakan keperempuanan (femininitas) tanpa membicarakan kelelakian (maskulinitas). Sebenarnya pemisahan diri perempuan, menurut feminisme radikal, bukan terutama bertujuan menciptakan dunia sendiri tetapi lebih sebagai upaya untuk menjernihkan pikiran perempuan agar tidak terkontaminasi oleh bias patriarkhi. Dengan demikian suara yang diartikulasikan oleh perempuan betul-betul akan merepresentasikan pengalaman dan keinginan mereka sendiri.

perguruan tinggi. Yang terlibat banyak adalah juga kaum perempuan, karena perempuan sebenarnya jengah untuk terus ditentukan arah hidupnya oleh subyektifitas laki-laki dalam dunia patriarkhi.

Golongan feminisme radikal tidak setuju bila pendekatan yang dipakai oleh pejuang feminisme lebih difokuskan pada tataran legal-formal. Bagi mereka hukum apapun adalah produk dari kepentingan pihak yang berkuasa. Selama dunia ini masih dipegang kendalinya oleh pihak laki-laki maka hukum pun pasti akan mewakili kepentingan laki-laki.[21] Audre Lorde, salah seorang tokoh feminisme radikal mengatakan bahwa "*the master's tools will never dismantle the master's house*." (senjatanya seorang tuan tidak akan pernah menghancurkan rumah sang tuan itu sendiri).[22] Ketidaksetujuan ini tampaknya, menurut hemat penulis, bukan berarti penolakan. Feminisme radikal hanya menyangsikan jika hukum atau pendekatan politis saja bisa berbuat banyak untuk menciptakan dunia yang

---

[21]Lebih jauh tentang masalah ini, dapat di lihat pada D. Kelly Weisberg, "Introduction" dalam *Feminist Legal Theory: Foundations*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), dan Catherine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)

[22]*Powerful Quotation* yang selalu dialunkan oleh pejuang feminisme radikal. Lihat Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," dalam *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherrie Moraga dan Gloria Anzaldua (eds.), (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), 98-101.

lebih berkeadilan bagi perempuan, ketika cara pandang dunia patriarkhi sudah begitu kuat berakar tidak hanya pada tataran politik-struktural, tetapi juga individual-kultural. Bagi penulis, munculnya feminisme radikal yang notabene setelah kehadiran feminisme liberal tentu menentukan bagaimana corak analisis feminisme radikal. Sebagai sebuah aliran yang muncul kemudian, tentu mereka tidak mungkin memunculkan corak yang sama dengan feminisme liberal yang merupakan pendahulunya. Mereka perlu menunjukkan karakterisitik khusus perjuangan mereka sendiri dengan mengusulkan pendekatan kultural.

Berdasarkan periodesasi kelahiran, radical feminism masuk menjadi aliran *second wave feminism* (feminisme gelombang kedua). *Second wave feminism* muncul ditandai dengan lahirnya karya monumental Simone de Beauvoir’s yang berjudul *The Second Sex* pada tahun 1949 di Perancis. Karya inilah yang memulai munculnya analisis yang membedakan konsep *gender* dan *sex*. Berdasarkan kategorisasi corak perjuangan, feminisme radikal termasuk dalam kelompok *gender resistance feminism* yaitu aliran feminis yang berjuang melawan penindasan dan eksploitasi perempuan pada kehidupan sosial yang bias jender, khususnya mengenai isu seksualitas, kekerasan dan representasi kultural mengenai perempuan. Selain feminisme radikal, yang termasuk juga dalam aliran ini

adalah feminisme psikoanalitis dan feminisme *standpoint*.[23]

Singkatnya, menurut feminisme radikal, beberapa sumber ketidakadilan gender adalah:[24]

a. Sistem penindasan terhadap perempuan oleh kaum laki-laki (sistem patriarkhi) yang selalu mendiskriminasikan perempuan;
b. Kekerasan dan kontrol laki-laki terhadap perempuan;
c. Pengabsahan penindasan terhadap perempuan melalui hukum, agama, dan lembaga-lembaga sosial lainnya;
d. Objektifikasi tubuh perempuan melalui iklan-iklan, mass media, dan produksi-produksi industri lainnya;
e. Eksploitasi perempuan melalui pornografi dan prostitusi.

Tampak dari poin-poin tersebut di atas bahwa menurut pandangan feminisme radikal, perempuan adalah korban dari budaya patriarkhi yang terjelma dalam berbagai bentuk. Budaya patriarkhi ini didukung oleh berbagai institusi, di mana agama adalah salah

[23]Lihat Lorber, *Gender Inequality…,* 9-10. Kategorisasi feminisme berdasarkan corak dan teori perjuangannya dibedakan menjadi tiga, yaitu *gender reform feminism, gender resistance feminism dan gender rebellion feminism*.

[24]*Ibid*., 77.

satunya. Oleh karenanya, feminisme radikal juga mengusung kepentingan perempuan lewat perang terhadap teks-teks agama yang mendiskreditkan perempuan. Satu yang perlu di catat, bahwa keinginan feminisme radikal untuk menciptakan dunia sendiri, dunia yang ditentukan oleh suara perempuan karena pesimisme aliran ini melihat begitu kuat-berakarnya budaya patriarkhi sepanjang perempuan dan laki-laki masih berada dalam satu 'ruang'.

Corak radikalisme feminis juga mewarnai pemikiran dan aksi para feminis muslim. Sebut saja misalnya Fatimah Mernissi yang aktif mendebat konsep ruang yang mendiskriminasi perempuan dalam tradisi Islam. Konsep ruang ini sendiri menurutnya adalah perpanjangan dari konsep hijab (penghalang) yang diperluas menjadi sistem pengurungan (*confinement*) perempuan di dalam rumah. Seksualitas perempuan dituduh sebagai sumber masalah yang oleh karenanya perlu dibatasi sedemikian rupa. Riffat Hassan dan Aminah Wadud yang berupaya mereinterpretasi kembali teks-teks keagamaan untuk menggali prinsip-prinsip egaliterian dalam ajaran Islam. Di Indonesia, feminisme radikal terwakili oleh corak pemikiran Nasaruddin Umar, Hosein Muhammad, Zaitunah Subhan dan lain-lain.

B. Mendefinisikan Pornografi

Definisi pornografi tidak sekonkret dan sefamiliar tampilannya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam prakteknya, orang mungkin dengan sangat mudah menuding hal-hal tertentu sebagai pornografi, tetapi ketika sampai pada tataran pendefinisian, kata pornografi seakan sangat sulit untuk diketengahkan. Definisi-definisi yang ditawarkan oleh feminisme radikal mengenai pornografi juga sangat umum dan abstrak. Untuk kepentingan bahasa hukum, misalnya, definisi-definisi tentang pornografi berikut ini sungguh tidak memadai:[25]

a. Pornografi adalah eksploitasi sexual terhadap perempuan
b. Pornografi adalah memanfaatkan hubungan seks untuk mengintimidasi dan mengontrol perempuan dan anak-anak atau siapa saja yang bisa terperangkap dalam situasi serupa.
c. Pornografi adalah subordinasi seksual secara nyata terhadap perempuan yang telah terskenario sedemikian rupa, dari yang berbentuk dehumanisasi terhadap perempuan (menempatkan perempuan sebagi objek dan barang komoditi) maupun dalam

---

[25] Marcia Ann Gilespie et.al, "Where do We Stand on Pornography," dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, Adele M. Stan (ed), (Newyork: Dell Publishing, 1995), 51-52.

bentuk ketika perempuan itu tidak menunjukkan reaksi penolakan ketika diperkosa.

Beberapa pengertian istilah pornografi tersebut di atas mungkin dapat dirangkum bahwa menurut feminisme radikal, pornografi adalah sistem subordinasi yang berlaku di mana saja terhadap perempuan oleh laki-laki melalui kekerasan dan eksploitasi seksual (*a worldwide system of subordination of women by men through violence and sexual exploitation).*

Tampaknya beberapa definisi pornografi yang ditawarkan di atas hanya menggarisbawahi bahwa pornografi adalah tindakan yang memanfaatkan perempuan sebagai obyek seksual semata. Obyektifikasi perempuan secara seksual ini lahir dari ketidakberdayaan perempuan berfungsi sebagai mesin pengontrol, bahkan untuk tubuhnya sendiri, yang lalu berakibat pada mapannya subordinasi perempuan. Ternyata beberapa pengertian pornografi yang ditawarkan di atas overlap dengan definisi pornoaksi. Di Indonesia, pornografi lebih sempit artinya, lebih pada gambar-gambar, atau tampilan-tampilan visual yang berbau porno. Kalau porno atau asusila itu berkait dengan tindakan, maka itu dinamakan dengan pornoaksi. Dalam kamus bahasa Inggris memang kata pornoaction tidak ditemukan. Biasanya istilah

pornography atau obscenity yang lebih umum digunakan.

Sebagai sebuah penjelasan awal yang menitikberatkan kekerasan kepada perempuan, arti pornografi sebagaimana yang ditawarkan oleh feminisme radikal di atas mungkin cukup. Tetapi untuk kepentingan yang lebih besar, misalnya sebagai dasar menuding perbuatan tertentu sebagai pornografi, maka pengertian-pengertian tersebut sangatlah tidak memadai. Lebih dari itu, feminisme radikal terlalu menitik-tekankan korban pornografi itu selalu perempuan dan oleh karenanya tersurat juga bahwa pelakunya selalu laki-laki. Misalkan kasus Anjasmara yang difoto bugil baru-baru ini hendak dikategorikan sebagai pornografi tentu lalu tidak ter-cover oleh keterbatasan pengertian tersebut.

Kesulitan mendefinisikan pornografi serta memberikan batasan-batasan inilah yang lalu mengganjal upaya meminimalisasi pornografi lewat perangkat hukum. Di satu sisi hukum memerlukan kepastian batasan, pengertian, dan aturan. Sementara di sisi lain, pada konteks Indonesia misalnya, batasan-batasan itu sulit terbentuk di hadapan keragaman budaya, penafsiran, dan kepentingan berbagai pihak.

C. Mendebat Politik Ketimpangan Seksual

Beberapa eksponen feminisme radikal sangat anti pornografi. Sebut saja di antaranya Andrea Dworkin,[26] Catharine A. MacKinon,[27] dan Ellen Willis.[28] Secara umum, mereka memandang pornografi sebagai bentuk kekerasan terhadap perempuan (*Pornography is not really about sex but about violence against women*) yang juga secara langsung mendorong tingginya angka perkosaan terhadap perempuan (*pornography is the theory, rape is the practice*).[29]

---

[26]Andrea Dworkin adalah salah seorang feminis radikal yang sangat anti terhadap pornografi. Bersama-sama dengan Catharine A. MacKinon dia menyusun *Antipornography Civil Right Law* pada pertengahan tahun 1980an. Lebih dari belasan buku yang dia tulis, baik fiksi maupun non fiksi, yang berisi penolakannya terhadap pornografi. Lihat Adelle M. Stan (ed.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, (Newyork: Dell Publishing, 1995), 26.

[27]Catharine A. MacKinnon adalah seorang feminis radikal yang juga ahli hukum. Dalam tulisannya berjudul *Sex and Violence*, dia menegaskan bahwa pornografi adalah bukan tentang keinginan seksual tetapi lebih sebagai kekerasan dan kejahatan terhadap perempuan. Lihat Catharine A. MacKinnon, "Sex and Violence: A Perspective," dalam *Feminism Unmodified*, Catharine A. MacKinnon (ed.), (Cambridge: Harvard University Press:1987), 85-92.

[28]Elen Willis adalah salah seorang aktivis feminisme radikal yang pertama kali mengibarkan bendera merah sebagai lambang penolakan terhadap pornografi. Dia juga memimpin rubrik suara feminis dalam majalah mingguan yang bernama *The Village Voice*, Karya terbarunya berjudul *No More Nice Girls*. Stan, *Debating Sexual*…, 41

[29]Ellen Willis, "Feminism, Moralism and Pornography," dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date*

Pornografi oleh karenanya adalah penghinaan dan perendahan derajat perempuan. Perempuan tidak lagi dipandang sebagai manusia dan subyek dalam dunia mereka tetapi semata-mata sebagai benda yang bebas diobyektifikasi dan dikomodifikasi untuk kepentingan dunia patriarkhi. Pada poin inilah, maka pornografi sebenarnya adalah politik dunia patriarkhi yang mencerminkan ketidakseimbangan posisi tawar antara dua jenis seks yang berbeda yang lagi-lagi perempuan berposisi sebagai pelaku yang dibius sekaligus sebagai korban yang selalu disalahkan.

Dalam tradisi Islam, sebagaimana yang dilansir oleh Fatimah Mernissi, perempuan dipandang sebagai penyebab terjadinya pengimpangan seksual. Hal ini banyak bersumber dari pemakaian yang salah kaprah terhadap kisah dalam al Qur'an mengenai Nabi Yusuf yang digoda oleh Zulaikha. Dalam surat 12: 8 disebutkan *inna kaydakunna adzihm* (sesugguhnya muslihatmu sangat hebat). Potongan ayat inilah yang digunakan oleh para 'ulama yang buas jender untuk melihat perempuan sebagai penggoda dan penawar diri bagi perbuatan zina. Seksualitas perempuan dianggap sebagai penghancur tatanan masyarakat yang bermoral. Potongan ayat ini selalu dimaknai sebagai "kekuatan subversif kaum perempuan untuk menimbulkan

---

Rape and The Politics of Sexual Equality, Adele M. Stan (ed.), (Newyork: Dell Publishing, 1995), 43

kekacauan melalui seksualitas, sensualitas, dan kemampuan rayuan mereka."[30]

Selanjutnya, karena kekuatan subversif perempuan (*qa'id*) tersebut menghancurkan tatanan sosia yang bermoral maka muncullah institusi hijab. Institusi hijab ini secara politis digunakan untuk menjauhkan perempuan dari ruang publik yang bertujuan melindungi mereka dari hal-hal yang tidak di inginkan. Konsep hijab lalu beranjak jauh dari sekedar sebuah mode berpakain sebagaimana yang diwahyukan dalam surat 33: 59 tetapi menjadi sebuah institusi politik yang membatasi bahkan melarang akses perempuan kepada sumber-sumber kekuatan yang seharusnya mereka miliki semisal pendidikan, dan partisipasi politik. 31

Politisasi konsep hijab atau jilbab inilah yang mendorong banyak feminin muslim menentang jilbab sebagai kewajiban dan keharusan bagi perempuan. Tahar Haddad misalnya, seorang feminis dari Tunisia menolak kewajiban berjilbab bagi perempuan karena hal itu adalah bentuk alienasi terhadap perempuan.32

---

[30]Lihat, Fatimah Mernissi, *Pemberontakan Wanita: Peran Intelektual Kaum Wanita dalam Sejarah Muslim"* Rahmani Astuti (terj.) , (Mizan: Bandung, 1999), 113-114.

[31]*Ibid*, 115.

[32]Andree Feilard, "pengantar" dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), xvi.

Muhammad Sa'id al Asymawi dengan sangat tegas pula melakukan kritik terhadap jilbab sebagai kewajiban keagamaan bagi perempuan. Menurutnya, salah satu prinsip etik hukum Islam adalah 'adam al ikrah (tidak ada paksaan). Jika agama saja tidak boleh dipaksa maka mestinya tentu tidak ada paksaan pula dalam implementasi hukum-hukum maupun kewajibannya.33 Tentu saja pendapat para feminis muslim itu tidak bisa ditelan mentah-mentah pula. Masih sangat terbuka lebar ruang untuk mendebat kesimpulan tersebut. Misalnya saja dalam konteks Indonesia di mana pemakaian jilbab menjadi sesuatu yang harus diperjuangkan oleh kaum perempuan sendiri dan bukan paksaan yang diinstitusionalisasi secara top- down (kecuali fenomena di Aceh baru-baru ini) maka jilbab menjadi isu lain. Jilbab lalu menjadi kesadaran yang tumbuh dari dalam diri perempuan yang bisa jadi merupakan suatu bentuk berpakaian yang mempunyai nilai tersendiri bagi kaum perempuan sendiri. Menarik pula apa yang diungkap oleh Abdun Nasir lewat penelitiannya di Belanda, bahwa walupun secara umum, perempuan muslim di Belanda melihat hijab sebagai kewajiban dan simbol jati diri muslimah tetapi keputusan mereka memakai atau tidak lebih banyak dipengaruhi oleh pengalaman dan kecenderungan individu. Banyak juga di antara

[33]Muhammad Sa'id al Asymawi, *Kritik atas Jilbab*, Novrianti Kahar dan Opie Tj. (terj.) (Jakarta: JIL dan The Asia Foundation, 2003), 18.

perempuan muslim di Belanda yang melihat bahwa hijab tetap sejalan dengan modernitas karena mereka tetap bisa aktif dan terlibat dalam kegiatan-kegiatan sosial profesional dan tidak terhambat oleh mode berpakaian mereka. [34]

Lebih dari itu, menurut penulis, jika pemikiran al Asymawi ditelusuri lebih lanjut maka sebenarnya ada beberapa poin yang menjadi prasyarat bagi penggunaan jilbab oleh perempuan, dalam arti Asymawi tidak menolak secara total jilbab (33:59) atau hijab (32: 53) atau khimar (24:31) itu sendiri tetapi perlu ada pre-qualifikasi yang menyertainya, yaitu: (a) Tidak ada politisasi bagi kewajiban beragama, termasuk berjilbab (b) Jilbab hendaknya dipandang sebagai konsep yang bermuatan etika dan estetika daripada substansi ajaran Islam itu sendiri (c) Jilbab adalah simbol yang harus diperluas menjadi substansi, sehingga menutup aurat lewat simbol jilbab hendaknya disertai dengan kesopanan pribadi dan tidak berlebih-lebihan di dalam berbusana. Apapun dasar argumen dari pihak yang mengkritisi jilbab, menurut saya, dapat ditarik benang merah bahwasanya tubuh wanita tidak perlu dikontrol secara struktural sistematis tetapi perlu dikembalikan menjadi kesadaran sejati dari perempuan itu sendiri. Selain itu, kasus-kasus penyimpangan seksual tidak

[34]Mohammad Abdun Nasir, "Muslim Female Students' Views on Hijab in the Netherlands," *Jurnal Ulumuna,* 1 (Januari-Juni, 2004), 47-67.

harus serta merta dialamatkan kepada perempuan sebagai satu-satunya sumber dan pihak yang harus bertanggung jawab, karena sebenarnya pada saat yang sama perempuan juga menjadi korban.

Walaupun para pejuang feminisme radikal sepakat bahwa pornografi merugikan dan mengorbankan kaum perempuan, tetapi mereka berbeda pendapat tentang cara bagaimana menghentikan laju dan derasnya pengaruh pornografi. Kelompok pertama, misalnya Andrea Dworkin, memilih untuk mengutamakan jalur konstitutional dengan mengusulkan pembentukan civil right legislation (UU Hak Sipil) untuk meminimalisasi pornografi.[35] Kelompok kedua, misalnya Elen Willis memandang, pendekatan hukum tidak akan bisa berbicara banyak karena hukum itu sendiri pasti patriarkhis. Yang paling utama dan efektif, menurut kelompok ini, untuk meminimalisasi pornografi adalah dengan melakukan penyadaran baik terhadap perempuan yang utamanya sebagai korban maupun terhadap pelaku intensif

---

[35]Andrea Dworkin, "Pornography is a Civil Right Issue," dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, Adele M. Stan (ed.), (Newyork: Dell Publishing, 1995), 35-37.

industri pornografi dan pornoaksi dalam berbagai bentuknya.[36]

Sekilas, seolah feminisme radikal bersikap ambivalen terkait dengan masalah pendekatan politik atau konstitusional terhadap pornografi. Di satu sisi feminisme radikal menganggap bahwa politik apapun sebagai representasi dari kepentingan yang berkuasa selalu menyodorkan kepentingan pihak tersebut sehingga mereka meragukan (baca: bukan menolak) upaya legal formal untuk meminimalisasi pornografi. Tetapi di sisi lain, feminisme radikal tidak bisa terhindar dari upaya hukum sebagai salah satu strategi gerakannya. Inilah yang penulis maksud dan dijelaskan sebelumnya bahwa ketidaksetujuan feminisme radikal terhadap corak analisis dan gerakan feminisme liberal yang bertitik tolak pada upaya hukum, bukan berarti penolakan total. Upaya hukum untuk meminimalisasi pornografi sebenarnya bisa saja ditempuh apabila memenuhi syarat-syarat berikut ini:[37]

a. Aturan hukum tidak semakin menyuburkan industri pornografi;
b. Aturan hukum tidak *double-standard*; hanya menuding perempuan sementara laki-laki sebagai pelaku utama tidak disentuh;

---

[36]Ellen Willis, “Feminism, Moralism and Pornography…, 48. *In a male-supremacist society the only obscenity law that will not be used against women is no law at all*.

[37]Dworkin, “Pornography is a Civil…, 35-37.

c. Penolakan pornografi oleh aturan hukum harus berdasarkan alasan bahwa pornografi adalah kekerasan terhadap perempuan;
d. Aturan hukum tidak memuat kebencian terhadap perempuan (*women-hating*) baik secara implisit maupun eksplisit.

Keragu-raguan feminisme radikal untuk menggunakan pendekatan konstitusional, tampaknya bukan pada problem model pendekatannya itu sendiri, tetapi lebih pada pertanyaan apakah aturan hukum yang terbentuk oleh sistem yang dipenuhi oleh colluders (pihak-pihak yang berkolusi dan berkepentingan) itu akan benar-benar memenuhi syarat-syarat sebagaimana yang mereka usulkan pada poin-poin tersebut di atas.

Jelaslah, bahwa penolakan beberapa kalangan feminisme (atau yang menamakan dirinya perjuangan perempuan) terhadap RUU APP yang terjadi di Indonesia, misalnya, pada dasarnya bukan sikap pro pornografi. Penolakan tersebut lebih sebagai upaya ketidaksetujuan golongan ini terhadap RUU APP yang selalu menempatkan perempuan sebagai pihak yang bersalah. Perempuaan diasumsikan sebagai penanggungjawab utama dan penuh terhadap kehancural moral manusia. Hal ini tentu saja bukan cara pandang yang komprehensif menurut kalangan feminis, karena perempuan tidak lebih hanya sebagai korban. Menunjuk jari terhadap perempuan untuk sekedar

berhenti dari dunia pornografi tidak menyelesaikan akar masalah, ibarat mematikan nyala api hanya lewat kobarannya bukan lewat baranya. Sebenarnya yang paling mendasar adalah merubah cara pandang dunia patriarkhi dan industri mesum terhadap posisi perempuan sebagai obyek. Tak ayal, perempuan pun perlu disadarkan untuk menentang arogansi dunia patriarkhi dalam hal ini. Bahkan menurut kalangan feminisme radikal, perempuan hendaknya menjadi *avant-graders issue* menentang pornografi.

D. Pornografi versus Kebebasan

Pornografi sebenarnya menganggap perempuan bukan sebagai manusia bebas, bahkan bukan sebagai manusia itu sendiri. Pornografi adalah sebuah tindakan kolonialisasi dan dehumanisasi perempuan. Bagi feminisme radikal, mereka yang mengatasnamakan pornografi sebagai kebebasan, adalah mereka yang tidak pernah menggunakan akal sehatnya untuk melihat masalah pornografi. Bagaimana mungkin pornografi dianggap sebagai kebebasan jika pada dasarnya pornografi adalah sebuah tindakan pemerkosaan dan penyiksaaan terhadap perempuan (*They won't accept the hatred and the rape of women as anybody's idea of freedom*).[38] Membebaskan dunia dari pornografi, dengan demikian, adalah penghapusan kekerasan

---

[38]*Ibid*., 40

terhadap perempuan dan mengembalikan posisi kemanusiaan perempuan yang bebas berkehendak dan mengontrol dirinya sendiri.

Pornografi bukan ekspresi kebebasan karena sesungguhnya dalam pornografi terjadi objektifikasi tubuh dan naluri seks perempuan. Obyektifikasi itu sendiri menyimpan upaya dehumanisasi dan kolonialisasi perempuan. Dehumanisasi adalah menjadikan perempuan tidak sebagai manusia yang punya kehendak dan naluri independen, tetapi lebih sebagai subhuman yang pantas diberlakukan sesuai kehendak dan kepentingan orang lain.39 Kolonialisasi adalah menjadikan perempuan sebagai obyek yang dijajah yang bebas diarahkan untuk kepentingan penjajah yaitu dunia patriarkhi. Ketika pornografi itu menempatkan perempuan sedemikian rupa, lalu lewat pintu manakah ekspresi kebebasan dapat dimasukkan dalam isu pornografi?

Mungkin saja perempuan merasa bebas karena menganggap bahwa dengan keterlibatan mereka dalam pornografi berarti mereka telah melakukan apapun yang dia inginkan, tubuh mereka adalah milik mereka

---

[39]Dalam bahasa Martha Nussbaum seorang tokoh aliran feminis liberal: *women are always means for others* (wanita selalu menjadi alat bagi pihak lain). Lebih jauh tentang ini lihat, Martha C Nussbaum, *Women and Human Development*. (Cambridge: Cambridge University Press:2000), dan karyanya yang lain berjudul *Sex and Social Justice*, (New York: Oxford University Press: 1999).

sehingga apapun yang mereka lakukan itu adalah hak yang tidak dapat diganggu gugat. Pandangan semacam ini sebenarnya adalah karena perempuan itu sendiri tidak menyadari bahwa ada kekuatan lain di luar diri mereka yang telah tersistematisasi sedemikian rupa sehingga seakan-akan mereka yakin bahwa mereka melakukan tindakan-tindakan porno itu di alam kesadaran mereka. Aliran Marxian menyebutkan kesadaran yang demikian sebagai *false consciousness*, yaitu kesadaran yang sengaja dibentuk oleh pihak yang berkuasa (*who are in power*).[40] Karena terbentuk sedemikian rupa maka pihak-pihak tertentu yang tidak berkuasa lalu merasa bahwa apa yang dialaminya adalah memang seharusnya demikian. Perempuan tidak menyadari bahwa kehidupan di dunia patriarkhi yang mereka jalani berlangsung sesuai dengan kehendak *master narrative.* [41] Kehidupan ini selalu di arahkan oleh narasi seorang master yang dianggap sebagai satu-

[40]Lihat Lois Tyson, *Critical Theory Today*, (New York: Garland Publishing, Inc., 1999), 55.

[41]*Master narrative is a narrative told from a single cultural point of view that, nevertheless, presumes to offer the only accurate version of history. Usually, this single cultural point of view comes from the majority or the ruling group or who is in powe*r (Master Narrative adalah sebuah narasi yang dituturkan dari satu pandangan kebudayaan tertentu, yang dianggap sebagai satu-satunya versi sejarah yang paling benar Biasanya pandangan kebudayaan tertentu ini berasal dari pandangan mayoritas atau kelompok yang sedang berkuasa). Lihat Tyson, *Critical Teory*…, 284.

satunya narasi yang absah dari rentang sejarah kehidupan manusia.

Berbicara tentang sistematisasi subordinasi di satu pihak dan kebebasan (*freedom*) atau hak (*agency*) menentukan kehidupan perempuan oleh perempuan itu sendiri pada isu pornografi memang sangat sulit dan seolah tidak berujung. Kesulitan itu muncul karena feminisme, khususnya feminisme radikal, pada umumnya selalu melihat bahwa apapun alasannya, perempuan adalah korban dan obyek dihadapan keangkuhan budaya dan politik patriarkhi. Sepertinya sangat sedikit, untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali, celah bagi perempuan untuk berposisi sebagai subyek. Ini ironis! Padahal sesungguhnya seperti apa yang pernah disampaikan Rousseau, bahwa sebenarnya permasalahan sexuality, misalnya, adalah *the potential power of women*. Dia menuturkan: "*nature has made women the stimulator of passions and, hence men must try to please women if their desires are to be met*." (perempuan telah ditakdirkan untuk menjadi perangsang nafsu laki-laki, oleh karenanya laki-laki harus mencoba untuk menyenangkan perempuan jika keinginan nafsu mereka hendak dipenuhi). [42] Lebih jauh, Rousseau menambahkan bahwa walaupun dalam beberapa aspek, kehidupan perempuan memang

[42]Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, (New York: Longman:1981), 62.

dependent terhadap laki-laki tetapi khusus masalah seksualitas sebenarnya laki-laki sangat *dependent* terhadap perempuan. Kekuatan perempuan lewat potensi sexual ini sebenarnya bisa digunakan oleh para feminis untuk memperjuangkan posisi perempuan sebagai subyek yang mampu mengarahkan potensi seksualitas mereka sebagai kekuatan pengontrol, baik terhadap dirinya maupun terhadap laki-laki, Bukan sebaliknya, justeru potensi kontrol lewat seksualitas ini disalah-posisikan–lagi-lagi— menjadi pendukung obyektifikasi perempuan itu sendiri.

E. Politik Patriarkhi

Dalam pandangan feminisme radikal, tidak bisa dipungkiri bahwa fakta pornografi adalah bentukan dari sistem patriarkhi yang melihat perempuan semata-mata sebagai obyek keindahan, inspirasi seni, dan korban empuk dari kehausan birahi dunia industri. Sedemikian rupa, pihak-pihak yang terlibat dalam industri ini mengatasnamakan pornografi sebagai forum hiburan, kesenangan, dan ekspresi kebebasan. Tentu saja kebebasan yang dimaksud hanya milik mereka yang memperlakukan pornografi sebagai kebebasan dan kesenangan. Perempuan dibius sehingga mereka seakan-akan rela menyodorkan tubuhnya untuk ditelanjangi, dieksploitasi, dan dipajang. Perempuan yang tidak terlibat dirayu untuk mengimitasi apa yang dilakukan oleh rekan perempuan mereka. Pada

akhirnya, yang terlihat dipermukaan bahwa perempuan sangat menyukai dan menikmati eksploitasi ini bahkan meminta untuk tidak dihentikan.

Kenapa perempuan, sesungguhnya, adalah korban? Padahal mereka senyatanya adalah pelaku? Bagi feminisme radikal, ketimpangan *power* antara perempuan dan laki-laki di dunia patriarkhis telah membungkam perempuan untuk menolak tawaran-tawaran yang membius mereka. Perempuan tidak berdaya, bagaimana mungkin perintah tuan ditolak oleh hamba sahaya? Pornografi semakin membungkam perempuan dan menjadikan perempuan sebagai *subhuman*. Tubuh perempuan sepenuhnya dikontrol oleh pihak-pihak yang berkuasa. Kalaupun ada upaya untuk meminimalisasi pornografi, maka biasanya dunia patriarkhi malah melindungi pihak-pihak yang mengeksploitasi dan melakukan kekerasan terhadap perempuan itu sendiri, bukan menyelamatkan perempuan dari kejahatan sistem eksploitasi itu sendiri.

Sistem patrriakhi ini didukung oleh enam komponen utama yang berkolusi melanggengkan pornografi dan bahkan menciptakan pornografi itu sebagai kebutuhan perempuan. Mereka adalah:[43]

[43]Dworkin, "Pornography is a Civil …, 35-37

a. Industri yang meraup keuntungan lewat pornografi;
b. Media cetak maupun elektronik yang selalu mempublikasikan pornografi;
c. Politisi yang tidak mendukung upaya-upaya penghapusan pornografi sebagai sebuah bentuk kekerasan terhadap perempuan;
d. Para penasehat hukum yang selalu membela kepentingan para pelaku eksploitasi terhadap perempuan;
e. Komisi hukum yang memprakarsai *Obscenity Laws* (UU Pornografi) yang notabene menempatkan tubuh perempuan sebagai pelaku utama pornografi dan satu-satunya yang perlu di atur.
f. Terakhir dan yang terpenting adalah para pihak penikmat (*consumer*) pornografi.

Para pihak yang berkolusi memapankan pornografi tersebut di atas dapat berupa kekuatan yang tersistematisasi sedemikian rupa seperti dunia industri, atau juga kecenderungan personal seperti para penikmat pornografi. Kedua bentuk tersebut sama-sama sulit untuk dikendalikan. Dunia industri dipenuhi oleh kepentingan berbagai pihak. Demikian pula, pada tingkat individu, para penikmat itu sulit dijerat karena mereka sebenarnya bersembunyi di balik argumen privacy dan hak pribadi.

Kenikmatan menikmati visualisasi porno pada tingkat individu, menurut pandangan Sigmund Freud dari aliran psikoanalisis, disebut *scophophilia* yaitu memperoleh kenikmatan seksual dengan memandang tubuh telanjang dan gambar-gambar atau foto serta film porno. Walaupun sebenarnya pada batas tertentu *scophophilia* mungkin bukan merupakan kelainan sepanjang hal tersebut disertai dengan *control sense* tetapi jika '*watching*' tersebut menjadi satu-satunya cara untuk memperoleh kenikmatan dan bukan sekedar memperoleh rangsangan, maka hal tersebut berada pada tingkat yang perlu dikhawatirkan. Tetapi menghawatirkan atau tidak secara kejiwaan, ternyata para penikmat pornografi ini turut berpartisipasi penting menyuburkan industri pornografi.

F. Catatan Akhir

Menutup semua kegundahan (atau kegeraman) feminisme radikal tentang pornografi, sebenarnya, menurut aliran ini, hanya ada satu cara meminimalisasi pornografi, yaitu dengan membebaskan perempuan dari dominasi sistem yang dimiliki oleh laki-laki. Sulit memang, tetapi itu semua mungkin, dan memerlukan proses dekolonialisasi yang mendalam.[44] Dan

---

[44]*Dealing with sexual exploitation and the whole system of pornography requires such a deep process of decolonializaton: women must be freed from the domination of male system*. Lihat, Gilespie et.al, "Where do We Stand…, 53.

perempuan itu sendiri harus memulai, melakukan, bahkan menjadi pihak terdepan menantang dominasi pria.

Perempuan tentu tidak perlu menunggu belas kasihan laki-laki dalam hal ini. Untuk memposisikan perempuan secara setara dengan laki laki, menurut Catharine A. MacKinon perlu dilakukan *dominance approach* yaitu bukan dengan meminta (mengemis) penyamaan itu dari laki-laki tetapi dengan merebut kekuasaan yang didominasi oleh laki-laki agar terdistribusi secara adil dan jujur. MacKinon menegaskan usulannya ini dengan kata-katanya yang terkenal: "*take your foot off our neck, then we will hear in what tongue women speak*."[45] (Lepaskanlah kakimu dari leher kami, kita lalu akan mendengar bagaimana perempuan berbicara). Yang diperlukan oleh perempuan adalah penyediaan kesempatan dan ruang yang lebih lebar bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam dunia yang juga turut mereka miliki.

Proses dekolonialisasi dan perebutan kekuasan tersebut walaupun, mungkin, terdengar simple tetapi dalam tahapan pelaksanaan sangat kompleks dan tidak gampang, apa lagi kalau perempuan memang ditekankan untuk menjadi pelaku utama dalam upaya

---

[45]Catharine A. MacKinnon "Difference and Dominance: On Sex Discrimination," dalam *Gender and American Law: Feminist Legal Theories* (New York: Garland Publishing, Inc:2000).

ini. Di sinilah menurut penulis, letak inkonsistensi feminisme radikal. Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya bahwa pada isu pornografi, feminisme radikal menganggap bahwa perempuan semata-mata sebagai obyek. Karena obyek maka mereka sesungguhnya adalah korban. Posisi perempuan sebagai obyek di sini seakan-akan menafikan bahwa sesungguhnya perempuan punya kekuatan untuk mencegah terjadinya pornografi. Pada poin ini sebenarnya seakan-akan feminisme radikal sangat pesimis dan meragukan kemampuan perempuan sendiri untuk berbuat menentang pornografi ini. Padahal ketika sampai pada upaya menolak dan meminimalisasi pornografi, feminisme radikal menggugah dan mendorong perempuan untuk menjadi *avant-graders*. Pada proses ini tampaknya konsep *power* yang di pakai oleh feminisme radikal adalah konsep power *ala* Michael Foucault. Menurut Foucault, bahwa power itu tidak hanya berada pada posisi atas atau penguasa tetapi bahwa kekuasaan itu bersirkulasi pada segala arah, kepada dan dari seluruh tingkatan sosial, setiap saat.[46] Oleh karenanya, jika perempuan dipandang punya kekuatan untuk memerangi pornografi, perempuan seharusnya juga diyakinkan bahwa mereka mempunyai kekuatan untuk mengontrol potensi seksualitasnya sehingga tidak semata-mata menjadi obyek bagi nafsu seks dunia patriarkhi. Tetapi justeru sebagai potensi

[46]Tyson, *Critical Teory*…, 281.

untuk mengontrol ‘liar’nya kebutuhan dunia patriarkhi yang mengorbankan sifat kemanusiaan perempuan. Oleh karenanya, seyogyanya perempuan berperan dalam upaya mencegah sekaligus memerangi terjadinya pornografi.

Selain itu, kesimpulan feminisme radikal yang memandang perempuan sebagai obyek di satu sisi dan *avant-graders* pembasmian pornografi juga tidak dilengkapi dengan tawaran-tawaran aplikatif. Katakanlah bahwa tubuh perempuan memang indah dan selalu menjadi stimulan birahi kaum laki-laki, tetapi *what to do next by those women* itu belum diformulasikan. Mungkin laki-laki memang perlu di dorong untuk tidak haus dan rakus terhadap keindahan dan stimulus tersebut, tetapi tentu perempuan juga perlu berbuat sesuatu untuk bertanggungjawab. Misalnya lewat tawaran alternatif tentang bagaimana perempuan harus menunjukkan identitas dirinya yang memang berharga.

Menarik misalnya apa yang disampaikan oleh Fadwa el Guindi bahwa sesungguhnya perempuan muslim meneguhkan identitas keagamaannya lewat cara berpakaian itu sesungguhnya bertujuan mengontrol tubuh mereka sendiri dan menolak obyektifikasi dunia

publik terhadap privacy mereka.[47] Pengutipan pendapat Guindi di sini bukan bermaksud 'memaksa' feminisme radikal untuk mengimpor budaya Islam, untuk diselipkan sebagai bagian dari keseluruhan analisis mereka tentang pornografi, khususnya cara berpakaian.[48] Pertama, karena etika berpakaian dalam Islam pun masih debatable dan multi-interpretasi. Kedua, jilbab misalnya sebagai etika berpakaian dalam Islam, dalam batas tertentu, juga di pandang sebagai penyerahan tanggungjawab dan beban kontrol moral hanya kepada perempuan. Ketiga, tentu tidak bijak budaya yang berasal dari dasar filosofis yang berbeda diterapkan pada budaya lain.. Tetapi paling tidak, agar perjuangan feminisme radikal menentang pornografi lebih fokus, hendaknya disertai dengan tawaran langkah-langkah operasional dan realistis untuk perempuan itu sendiri, semisal dengan merumuskan bagaimana cara perempuan menjaga performance

---

[47]Fadwa El. Guindl, "Feminism Comes of Age in Islam," dalam *Arab Women: Between Defiance and Restraints,* Suha Sabbagh (ed.), (New York: Olive Branch Press, 1996), 15-21.

[48] Ini semata-mata hanya sentimen ideologis pribadi penulis yang memang sudah lama terbentuk dan terbangun. Sehingga sampai saat ini penulis masih meyakini bahwa etika berpakain yang serba tertutup dalam budaya Islam masih menjadi bentuk ideal jika dibawa pada isu perempuan sebagai pihak pengontrol dirinya sendiri, dengan dua syarat: (a) Perempuan tidak dipaksa (secara struktural) untuk berpakaian itu tetapi tumbuh dari kesadaran religious-individual mereka sendiri yang sejati, (b) Jilbab tidak menjadi alasan bagi domestikasi dan pembatasan akses perempuan terhadap sumber-sumber strategis.

mereka agar tidak siap dimangsa oleh nafsu bejat pihak-pihak tertentu.

Di atas itu semua, celah untuk mengkritik memang selalu ada. Tetapi yang penting, di mana feminisme radikal dianggap berjasa, adalah keberhasilan aliran ini menteorisasikan pornografi sebagai tindakan kekerasan terhadap perempuan, meng*highlight* budaya patriarkhi sebagai penyebab utamanya, dan mengusulkan upaya dekolonialisasi perempuan sebagai solusi atas dehumanisasi perempuan lewat pornografi di mana perebutan kekuasaan menjadi langkah awalnya.

G. Daftar Pustaka

Abdurrahman Effendi, "Implikasi RUU APP bagi Kesetaraan Gender dan Perkembangan Seni," *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, 4 (April 2006).

Andrea Dworkin, "Pornography is a Civil Right Issue," dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, Adele M. Stan (ed.), (Newyork: Dell Publishing, 1995).

Andree Feilard, "pengantar" dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LkiS, 2001)

.

Audre Lorde, “The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House,” dalam *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherrie Moraga dan Gloria Anzaldua (eds.), (New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983), 98-101.

Adelle M. Stan (ed.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, (Newyork: Dell Publishing, 1995).

Catharine A. MacKinnon, “Sex and Violence: A Perspective,” dalam *Feminism Unmodified*, Catharine A. MacKinnon (ed.), (Cambridge: Harvard University Press:1987).

---------, “Difference and Dominance: On Sex Discrimination,” dalam *Gender and American Law: Feminist Legal Theories* (New York: Garland Publishing, Inc:2000).

D. Kelly Weisberg, “Introduction” dalam *Feminist Legal Theory: Foundations*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), dan Catherine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

Ellen Willis, “Feminism, Moralism and Pornography,” dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, Adele M. Stan (ed.), (Newyork: Dell Publishing, 1995).

Fadwa El. Guindl, “Feminism Comes of Age in Islam,” dalam *Arab Women: Between Defiance and Restraints,* Suha Sabbagh (ed.), (New York: Olive Branch Press, 1996).

Fatimah Mernissi, *Pemberontakan Wanita: Peran Intelektual Kaum Wanita dalam Sejarah Muslim”* Rahmani Astuti (terj.) , (Mizan: Bandung, 1999), 113-114.

Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Practices, (*California: Roxbury Publishing Company, 2001).

Lois Tyson, *Critical Theory Today*, (New York: Garland Publishing, Inc., 1999).

Marcia Ann Gilespie et.al, “Where do We Stand on Pornography,” dalam *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harrasment, Date Rape and The Politics of Sexual Equality*, Adele M. Stan (ed), (Newyork: Dell Publishing, 1995).

Martha C Nussbaum, *Women and Human Development*. (Cambridge: Cambridge University Press:2000).

--------, *Sex and Social Justice*, (New York: Oxford University Press: 1999).

Mohammad Abdun Nasir, “Muslim Female Students’ Views on Hijab in the Netherlands,” *Jurnal Ulumuna*, 1 (Januari-Juni, 2004).

Muhammad Sa’id al Asymawi, *Kritik atas Jilbab,* Novrianti Kahar dan Opie Tj. (terj.) (Jakarta: JIL dan The Asia Foundation, 2003).

Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, (New York: Longman:1981).

Bab 4
DINAMIKA PEMIKIRAN GENDER PADA FIQH NAHDHATUL ULAMA (STUDI TERHADAP KEPUTUSAN BAHTSUL MASA'IL 1926-2004)

Pemahaman kegamaan (*fiqh*) selalu mengalami dinamika seiring dengan perubahan sosial dan perjalanan waktu. Fiqh Nahdhatul Ulama yang tergambar lewat keputusan Bahtsul Masa'ilnya juga mengalami dinamika pemikiran sejalan dengan fungsinya sebagai solusi bagi permasalahan ummat. Penelitian kepustakaan terhadap Keputusan Bahtsul Masa'il 1926-2004 dengan menggunakan analisis kualitatif dan pendekatan sejarah ini mengungkap bahwa ada dinamika pemikiran gender pada produk fiqh tersebut bahwa secara konseptual (*maudhu'iyyah*) fiqh NU telah mengalami liberalisasi dalam arti telah mengakomodasi kesadaran dan pemikiran gender. Namun, kesadaran ini tidak atau belum tercermin pada keputusan-keputusan yang

bersifat aktual (*waqi'iyyah*) yang masih bercorak tradisional. Keputusan BM yang aktual masih memuat pemikiran hukum yang mengakibatkan dan memapankan terbatasnya hak perempuan terhadap harta bersama, partisipasi politik, kemandirian ekonomi, dan hak pilih.

Nahdhatul Ulama (selanjutnya di sebut NU) sebagai sebuah organisasi masyarakat terbesar di Indonesia, sejak lahirnya sampai sekarang telah turut bersama-sama membangun dinamika kehidupan masyarakat Indonesia. Keterlibatan NU bagi kepentingan kehidupan bernegara dan beragama berlangsung baik pada tataran aksi maupun pemikiran. Salah satu produk pemikiran hukum NU adalah produk pemikiran hukum Islam (*fiqh*) yang dihasilkan lewat forum pengkajian yang dikenal dengan nama Bahtsul Masa'il.[49] Bahtsul Masa'il ini adalah kegiatan intelektual NU untuk merespon peristiwa-peristiwa dan problema kehidupan lewat pengkajian hukum Islam. Di antara peristiwa yang muncul dan dikaji lewat forum tersebut adalah yang berkaitan dengan permasalahan-permasalahan gender.

Sebagai sebuah istilah, gender yang secara sederhana berarti pemikiran dan gerakan perbaikan relasi laki-laki dan perempuan yang telah terkonstruksi secara sosial memang relatif baru terdengar gaungnya akhir-akhir

---

[49]Forum ini lengkapnya bernama *Bahtsul Masa'il al Diniyyah* atau *Lajnah Bahtsul Masa'il* (LBM). Lihat Imam Ghazali Said (ed.) *Ahkamul Fuqaha'*: *Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes NU (1926-2004)* (Diantama: Surabaya, 2006), xxiii.

ini.[50] Tetapi sebagai sebuah gerakan pemikiran ini sudah lama membumi di Indonesia walaupun dengan nama yang berbeda. Sebelumnya gerakan ini bernama emansipasi perempuan yang tokoh utama dan populernya adalah Kartini.[51] Isu-isu yang diperjuangkan oleh gerakan ini, baik atas nama gender maupun emansipasi, sesungguhnya adalah isu yang faktual. Sebut saja misalnya isu ketimpangan power, ketidakseimbangan akses terhadap produk-produk ekonomi, pengetahuan dan informasi antara laki-laki dan perempuan, terbatasnya hak perempuan untuk menentukan kehidupannya sendiri serta minimnya sarana aktualisasi diri bagi perempuan.

Organisasi masyarakat NU merasa bertanggung jawab dan terpanggil untuk menjawab problem-problem relasi perempuan dan laki-laki yang muncul atau aktual (*waqi'iyyah*) maupun menyediakan solusi secara konseptual (*maudhu'iyyah*) bagi permasalahan gender. Keterlibatan NU sebagai sebuah organisasi keIslaman yang bercorak tradisionalis ke dalam isu dan analisis gender

---

[50]Bahkan sebenarnya menurut Fatimah Mernissi dalam bukunya *Women and Islam, a Historical and Theological Inquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 24 bahwa gerakan memperjuangkan hak-hak perempuan atau relasi yang lebih humanis antara laki-laki dan perempuan sesungguhnya telah dipelopori Islam sejak kelahirannya pada masa Rasul Muhammad. Penyimpangan sejarah dilakukan oleh penguasa-penguasa setelah berlangsungnya masa kenabian.

[51]Kartini yang hidup pada tahun 1879-1904 telah menorehkan embrio bagi maraknya isu perjuangan permpuan di Indonesia dewasa ini. Walaupun memang perjuangan Kartini masih terbatas pada bidang pendidikan.

adalah menarik, karena beberapa alasan berikut: *pertama*, gender dalam kacamata agama dipandang, oleh sebagian orang, sebagai sesuatu yang sangat sensitif. Analisis gender dianggap sebagai produk barat yang sekuler yang bermaksud mendangkalkan keyakinan agama. *Kedua*, analisis gender dianggap sebagai sesuatu yang relatif 'baru' dan kontroversial. Organisasi NU yang telah lama diklaim sebagai organisasi bercorak tradisionalis oleh karenanya seakan dianggap 'salah masuk dan latah' ketika mereka menjadi organisasi pertama di Indonesia yang getol mengartikulasikan isu-isu yang berbau gender. Yang paling kontroversial, misalnya adalah fatwa NU yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin negara pada Musyawarah Nasional (MUNAS) alim ulama NU di ponpes Qamarul Huda Bagu Pringgarata Lombok Tengah NTB pada tahun 1997.

Sementara NU memang telah lama diklaim dan atau mengklaim dirinya sebagai aliran tradisionalisme, trend baru munculnya warna lain pada tubuh NU lebih bersifat liberalisme. Trend ini banyak dipelopori oleh kaum muda NU, sebut saja lewat JIL(Jaringan Islam Liberal) yang menyuburkan gagasan-gagasan baru dan liberal dan LKiS lewat penyebaran wacana-wacana transformatif melalui kegiatan publikasi. Liberalisme yang muncul itu bisa hidup berdampingan dengan tradisionalisme NU yang banyak didukung oleh kaum tua. Bagi pihak di luar NU, tradisionalisme dan liberalisme ini dianggap berada pada titik yang berseberangan. Sementara bagi pihak internal

NU, kedua aliran ini tidak perlu dipertentangkan. Naifnya, pihak di luar NU memandang tradisionalisme NU sama berbahayanya dengan liberalisme NU. Tradisionalisme NU misalnya dinilai sebagai aliran yang menghidupkan khurafat dan bid'ah yang oleh karenanya cacat di hadapan kemurnian ajaran Islam.[52] Liberalisme juga disinyalir sebagai pemikiran yang meracuni kesucian ajaran Islam karena terkontaminasi oleh sekulerisasi dan westernisasi.[53]

Tulisan ini ingin melihat dan menelusuri perkembangan isu dan analisis gender pada produk hukum Islam (*fiqh*) hasil kajian Bahtsul Masa'il NU. Seberapa jauh isu dan analisis gender mewarnai tradisi intelektualisme organisasi ini. Tema-tema gender apa yang sering muncul dan dibahas pada forum Bahtsul Masa'il dan bagaimana corak tradisionalisme dan liberalisme yang sama-sama ada pada tubuh NU itu mempengaruhi dinamika pemikiran gender pada forum Bahtsul Masa'il. Kalau memang corak pemikiran yang mewarnai produk hukum Bahtsul Masa'il NU didasari dua spektrum intelektualitas tersebut, maka penelitian ini ingin memperiodisasikan kapan misalnya

---

[52]Tengoklah misalnya begitu getolnya organisasi-organisasi keIslaman yang berlabel modernis ingin menghapus tradisi masyarakat yang telah lama hidup dan dilegitimasi oleh NU semisal talqin, tahlil, dan sholawat Nabi atas nama bid'ah. Pada dasawarsa 70-80-an isu ini masih mempengaruhi 'kemesraan' relasi organisasi NU dan Muhammadiyyah misalnya.

[53]Baru-baru ini MUI (Majelis Ulama Indonesia) bahkan telah mengeluarkan fatwa pengharaman pemikiran liberalisme (di mana JIL menjadi salah satu target).

tradisionalisme lebih dominan, lalu kapan liberalisme mulai masuk mewarnai pemikiran NU. Hal ini sekaligus menyodorkan fakta alternatif tentang potensi intelektualisme NU yang mungkin tidak se'naif' sebagaimana yang diasumsikan oleh kebanyakan orang.

Agar memperjelas alur pembahasan penelitian ini, tradisionalisme dan liberalisme yang dimaksud akan diberikan pengertian tersendiri. Kedua istilah tersebut tentu bisa beragam didefinisikan. Untuk kepentingan pembahasan penelitian ini, kedua istilah tersebut dikaitkan dengan isu gender. Tradisionalisme oleh karenanya lebih berkonotasi pada pemikiran yang bias gender. Sementara liberalisme lebih dimaknakan sebagai pemikiran yang sudah diwarnai oleh gender consciousness atau kesadaran gender. Walaupun tawaran arti kedua istilah tersebut mungkin terkesan simplistis, tetapi dasar pemaknaan kedua istilah tersebut adalah bahwa, diakui atau tidak, kecenderungan pemikiran yang bias gender adalah selalu didasarkan pada alasan mempertahankan tradisi ketimuran, tradisi Islami, tradisi yang telah lama mapan dan berakar (status quo), tradisi yang menjunjung tinggi komunalisme dan keseimbangan struktur dan fungsi anggota keluarga. Di sisi lain, isu dan gerakan gender di nilai sebagai varian dari gerakan liberal yang berusaha menghancurkan tradisi, memperlemah Islam, anti kemapanan, individualis dan menghancurkan institusi keluarga.

Berdasarkan poin-poin pemikiran yang dikemukakan di atas, maka tulisan ini berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

a. Bagaimanakah peta isu-isu gender yang muncul pada forum Bahtsul Masa'il NU periode 1926-2004 ke dalam pengelompokkan tema-tema penting di sekitar wacana gender?
b. Bagaimana analisis gender dan teori-teori feminisme meneropong produk hukum bernuansa gender pada Bahtsul Masa'il periode 1926-2004?
c. Bagaimana corak tradisionalisme dan liberalisme mempengaruhi perkembangan pemikiran gender pada produk Bahtsul Masa'il periode 1926-2004?

Tulisan ini dianggap penting karena NU sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia yang juga dapat diangggap sebagai representasi dari umat Islam Indonesia perlu berperan aktif untuk memposisikan dirinya agar dapat mengikuti perkembangan zaman dan menjawab permasalahan umat di mana isu gender menjadi salah satu tantangan. Ini signifikan untuk memperkaya penelitian tentang tradisi intelektual NU, karena selama ini penelitian-penelitian terhadap NU lebih banyak menyoroti aspek struktural-politis gerakan NU ketimbang aspek sosial intelektualnya.[54] Sehingga tampak bahwa organisasi NU

[54]Ini juga yang digelisahkan oleh Rumadi dkk. Lihat Rumadi dkk, "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU" dalam *Istiqro'*, 2 (2003), 202.

bukan semata-mata terlibat aktif di wilayah politik tetapi juga pada wilayah intelektual-akademis.

Sebagai sebuah organisasi yang telah berumur lama, NU dan berbagai aktivitas serta para eksponennya telah menjadi sumber inspirasi kegiatan penelitian. Khusus mengenai Bahtsul Masa'il, telah banyak juga tulisan-tulisan yang dilakukan baik dalam bentuk skripsi, thesis, maupun disertasi. Ada beberapa dari hasil penelitian tersebut yang sudah dipublikasikan meluas sebagai buku, tetapi juga masih banyak yang secara terbatas tersimpan di perpustakaan pribadi maupun kampus.55 Secara umum, penelitian-penelitian yang dilakukan sebelumnya, yang menjadikan Bahtsul Masa'il sebagai kajian, lebih bersifat penelitian hukum Islam murni. Artinya analisis yang dipakai masih dalam kerangka substansi (fiqh) dan metodologi (ushul fiqh) hukum Islam itu sendiri. Sejauh yang penulis ketahui, belum ada penelitian yang memfokuskan produk hukum Bahtsul Masa'il tersebut pada isu gender dengan meminjam analisis gender sebagai perangkat pembahasnya

Slamet Basyir dalam skripsinya yang berjudul: "Majlis Bahtsul Masa'il Syuriah NU: Studi tentang Pola Pengkajian dan Penetapan Hukum Islam" (IAIN Syarif

---

[55]Karena keterbatasan akses penulis terhadap beberapa penelitian yang tersebut di sini, maka informasi tentang kajian terdahulu mengenai Bahtsul Masa'il ini banyak bersumber dari karya Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Hidayatullah Jakarta, 1991) secara sepintas membahas tentang Lajnah Bahtsul Masa'il. Secara deskriptif, skripsi ini mengemukakan bahwa al-Qur'an, Hadits, Ijma dan Qiyas dipakai oleh NU sebagai empat sumber hukum yang disepakati di samping sumber hukum lainnya yang masih dipertentangkan. Menurut skripsi ini pula, produk hukum Bahtsul Masa'il menggambarkan bagaimana sikap taqlid NU dalam bermadzhab tetapi juga NU, pada saat yang sama, sudah mulai memikirkan cara bermadzhab secara *manhaji* (metodologis).

Radino dalam thesis program Master di IAIN ar Raniry Banda Aceh yang berjudul "Metode ijtihad NU, Kajian terhadap Keputusan Bahtsul Masa'il NU Pusat pada Masalah-masalah Fiqh Kontemporer" membahas enam masalah fiqh kontemporer yang diambil dari keputusan Bahtsul masa'il untuk melihat metode ijtihad NU. Menurut temuan Radino, metode ijtihad NU lebih bersifat ta'lily (didasarkan pada 'illat) dan istislahy (bertumpu pada kemaslahatan), dan sedikit sekali mengembalikan kepada kitab-kitab fiqh klassik. Tetapi Imam Yahya lewat penelitian thesisnya berjudul "Bahtsul Masa'il NU dan Transformasi Sosial: Telaah Istinbath Hukum Pasca Munas Bandar Lampung 1992" menemukan bahwa paling tidak ada 4 metode penetapan hukum yang digunakan oleh NU yaitu a. bermadzhab secara qauly (mengikuti langsung dari naskah kitab rujukan) b. manhaji (menelusuri dan mengikuti metode istinbat hukum madzhab empat), c. ilhaqi (menganalogikan hukum permasalahan tertentu yang

belum ada dasar hukumnya dengan kasus serupa yang sudah ada dalam suatu kitab rujukan), dan d. istinbath jama'I (penggalian dan penetapan hukum secara kolektif)

Sementara itu, Rifyal Ka'bah melakukan komparasi antara Lajnah Bahtsul Masa'il NU dan Lajnah Tarjih Muhammadiyyah untuk keperluan disertasinya di Universitas Indonesia tahun 1998 yang sudah diterbitkan menjadi buku berjudul Hukum di Indonesia Perspektif Muhammadiyyah dan NU. Beberapa permasalahan yang diperbandingkan antara lain adalah tentang: obyek kajian beberapa masalah hukum kontemporer, istilah-istilah yang digunakan, cakupan dan bentuk keputusan, metodologi, sifat perubahan dalam keputusan, usaha kodifikasi atau kompilasi hukum serta antisipasi tantangan masa depan kedua organisasi masyarakat keIslaman di Indonesia ini.

Terakhir, penelitian Abu Zahroh untuk disertasinya yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku berjudul Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999 mengkaji tiga masalah penting. Pertama, pengertian al kutub al mu'tabarah (kitab-kitab yang diakui) dalam Lajnah Bahtsul Masa'il sebagai rujukan guna menetapkan suatu keputusan hukum fiqh. *Kedua*, metode yang digunakan oleh lajnah Bahtsul Masa'il, dan *ketiga*, validitas keputusan hukum fiqh yang digunakan oleh lajnah Bahtsul Masa'il. Penelitian ini menemukan bahwa *pertama*, belum ada kesepakatan tentang definisi *al kutub al mu'tabaroh* dikalangan ulama NU. *Kedua*, ada tiga metode yang secara

berurutan digunakan yaitu: *qauly*, *ilhaqi* dan *manhaji*. *Ketiga*, sebagian besar keputusan Bahtsul Masa'il adalah valid dalam arti tidak bertentangan dengan al Qur'an, Hadits, *maqashid syari'ah* dan *qawa'id fiqhiyyah*.

Dengan demikian, artikel yang berasa dari hasil peneitian ini berbeda dari penelitian-penelitian sebelumnya, walaupun bersumber pada masalah yang sama yaitu Bahtsul Masa'il, baik dalam hal fokus kajian maupun pisau analisis yang digunakan. Fokus kajian penelitian ini adalah permasalahan-permasalahan gender yang sempat diangkat dan diputuskan oleh forum Bahtsul Masa'il. Sedangkan perangkat analisis yag dipakai untuk melihat apakah keputusan-keputusan hukum bernuansa gender itu sudah sesuai dengan gender awareness (bercorak liberal) atau bertentangan dengan gender awareness (bercorak tradisional) adalah analisis gender dan teori-teori feminisme.

Dalam pandangan para feminis muslim, misalnya, problem ketidakadilan gender di dunia Islam terutama disebabkan persoalan pada tataran teologis. Lebih spesifik lagi pada male-centerednya pemahaman terhadap teks-teks agama. Berangkat dari asumsi ini, para feminis muslim menitiktekankan gerakannya pada upaya shifting paradigma dengan membongkar pemahaman yang bias tersebut lalu menyediakan pemahaman baru yang lebih kontekstual. Sebut saja misalnya, Riffat Hassan dan Amina

Wadud Muhsin lewat proyek reinterpretasi teksnya.56 Di Indonesia, para feminis yang memfokuskan kajian pada teks misalnya Nasaruddin Umar dan Zaitunah Subhan.

Sebagai produk akal yang didasari oleh wahyu, pemahaman keagamaan seperti produk bahtsul masa'il selalu menyertakan, paling tidak, tiga aspek penting, yaitu: kapabilitas personal, konteks sosial budaya, dan teks keagamaan itu sendiri. Tiga aspek itu berjalinkelindan membentuk suatu keutuhan yang lalu menghasilkan produk yang bersifat relatif. Relatif karena apa yang diungkap lewat pemahaman keagamaan adalah kreatifitas akal yang manusiawi dan tidak bebas nilai walaupun sumbernya memang bersifat ilahiyyah. Ketika wahyu, dasar pijak dari pemahaman keagamaan itu, masuk ke dalam ruang manusia maka pada saat itulah wahyu yang bersifat transendental tersebut menjadi profan dan terbuka untuk dikritisi maupun direkontruksi.[57]

---

[56]Lebih lanjut tentang bagaimana trend para feminis Muslim yang memfokuskan kajiannya pada teks keagamaan lihat Fawaizul Umam, "Bertolak dari Teks: Trend Epistimologis Fiqh Perempuan Kontemporer" dalam *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender* (Mataram: Pusat Studi Wanita IAIN Mataram, 2007), hal. 151-158

[57]Banyak kalangan yang meletakkan gender dan agama pada sisi yang berseberangan. Mereka berpendapat bahwa gender sebagai sebuah analisis yang terejawantahkan dalam gerakan feminisme adalah wujud ide yang mencongkel kemapanan agama (baca: pemahaman keagamaan). Kritik berlebihan terhadap gender ini lebih disebabkan oleh asumsi bahwa analisis gender adalah upaya menjadikan perempuan lawan dari laki-laki. Di satu sisi, pemahaman keagamaan

Akan halnya agama Islam, dalam pandangan penganutnya, Islam adalah agama yang *ya'lu wala yu'la alaih* (unggul dari yang terbaik). Oleh karena itu, tidak seorangpun muslim yang secara ideologis meyakini bahwa Islam membenarkan tindakan-tindakan yang tidak memanusiakan manusia, ketidakadilan, kekerasan dan sebagainya. Problem yang biasanya mengubah realitas sebagaimana yang dicitakan oleh Islam sebenarnya terletak pada pemahaman agama itu sendiri atau penafsiran terhadap teks agama. Oleh karena itu, hal penting yang perlu dilakukan adalah memunculkan wajah pemahaman agama yang mampu mengakomodir kepentingan semua pihak adalah mutlak.

Trend epistimologis yang bertolak dari teks bagi feminis muslim tampaknya memang didasari paling tidak karena dua hal, yaitu: Pertama, keyakinan bahwa agama Islam adalah sumber pembebasan bagi kalangan manapun terutama kaum-kaum yang tertindas oleh ideologi pra-Islam, termasuk perempuan. Keyakinan ini menyiratkan hubungan yang sangat bersahabat antara agama dan

---

dianggap sebagai sesuatu yang tidak dapat ditawar dan sudah final. Padahal, kalau agama dipandang sebagai sumber pembebasan terhadap siapapun dan analisis gender mengkhususkan target pembebasan itu pada perempuan maka di sinilah titik temu keduanya. Akibatnya, gender dan agama atau pemahaman keagamaan bisa saling mewarnai dan mengisi. Oleh karenanya, studi Islam, misalnya, mutlak harus menyertakan analisis gender sebagai salah satu perangkat. Demikian pula, analisis gender tidak boleh sama sekali terlepas dari ruh dan nilai agama. Lihat Masnun, "Pendekatan Gender dalamStudi Islam" dalam *Qawwam: Journal For Gender Mainstreaming* Vol 1 No 2: 4-22

gerakan feminis. Kedua, agama atau teks keagamaan mutlak diperlukan untuk memberi legitimasi keagamaan bagi gerakan feminisme yang berbungkuskan Islam. Dengan demikian gerakan feminisme di dunia Islam akan mendapatkan tempat karena demikian pentingnya teks bagi pembentukan ideologi umat Islam itu sendiri.

Teks keagamaan atau penafsiran terhadap agama mutlak tidak berdiri sendiri. Teks adalah produk dari konteks. Oleh karena itu, teks keagamaan tidak bisa dinilai tanpa mempertimbangkan konteks ketika penafsiran agama tersebut dihasilkan. Karena kesadaran akan keterkaitan teks dan konteks inilah maka dekonstruksi serta rekonstruksi pemahaman agama tidak bisa melulu bersifat normatif-deduktif tetapi juga harus mempertimbangkan realitas sosial secara empiris-induktif. Feminis[58] muslim

---

[58]Kata feminisme merujuk pada pemahaman dan gerakan yang beragam karena feminisme adalah gerakan –gerakan memperjuangkan hak perempuan yang multi perspektif dan interdisipliner. Oleh karena itu untuk mendefinisikan term feminisme secara utuh tidak sederhana. Menurut Arneil, tidak ada definisi yang lengkap dan memuaskan bagi kata feminisme selain karena gerakan ini mencakup beragam analisis dan metode juga karena analisis dan metode tersebut selalu berubah seiring dengan dinamika masyarakat dan kebutuhan perjuangan feminisme itu sendiri. Lihat Barbara Arneil. *Politics and Feminism (*Massachussets: Blackwell Publisher, 1999), hal. 3. hook mengatakan bahwa tidak ada gerakan sosial politik yang mendapatkan kritikan dan masukan internal yang sangat intens melebihi yang terjadi dalam gerakan feminis.[58] bell hook, *Feminist Theory: From Margin to Center,* second edition. *(*Cambridge MA: South End Press Classic) 2000. Hal ini disebabkan feminisme sangat bervariasi. Namun demikian, menurut Harstock, feminisme yang multi perspektif itu disatukan oleh kesamaan

yang bertitik tolak pada kajian teks sebagai warna gerakannya tentu tidak bisa menafikan realitas yang dialami oleh perempuan muslim dalam upaya mendekonstruksi dan reinterpretasi pemahaman keagamaan. Karena ketika pemahaman baru yang dihasilkan kemudian tidak punya benang merah dengan kenyataan empiris maka sesungguhnya pemahaman yang ditawarkan oleh feminis tidak berfungsi apa-apa. Kapabilitas personal para feminis muslim ini perlu dilengkapi dengan analisis sosial yang memadai bagi upayanya mendekonstruksi pemahaman agama, misalnya analisis gender.

Analisis gender[59] adalah salah satu perangkat metodologi untuk menarik teks-teks agama ke tataran aplikasi di mana jenis kelamin tertentu tidak mengalami diskriminasi atas nama agama. Wajah dari sebuah pemahaman keagamaan sangat bergantung pada kerangka berpikir yang dijadikan pijakan. Oleh karena itu, pemahaman keagamaan yang inklusif gender akan dengan sendirinya tercipta ketika analisis gender disertakan sebagai perangkat. Dengan demikian, visi dan misi revolusioner

---

orientasi yaitu untuk memperbaiki posisi kaum perempuan. Lihat Nancy Harstock "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy" in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. (New York: Monthly Review Press, 1979.)

[59]HT. Wilson memberikan definisi gender adalah: *a basis for beginning the different contributions that man and woman make to culture and collective life by distinction which they are as man and woman*. Lihat HT. Wilson, *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization* (New York: EJ Brill, 1989), 2.

Islam yang ingin menghapus ketidakadilan dan kesenjangan atas nama apapun, termasuk jenis kelamin, dapat terwujud.

A. Metode Penelitian

Penelitian yang mendasari tulisan ini adalah penelitian kepustakaan murni (*Library Research*). Sumber data primernya adalah buku *Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdhatul Ulama 1926-2004* yang dieditori oleh Imam Ghazali Said. Buku ini sangat mempermudah peneliti untuk menelusuri keputusan hukum Bahtsul Masa'il, karena baru buku ini satu-satunya yang berhasil mengumpulkan semua keputusan Bahtsul Masa'il dari 1926-2004. Sebelumnya keputusan-keputusan tersebut berserakan dan tidak terdokumentasi dengan baik.

Buku-buku lain yang membicarakan masalah yang sama juga menjadi sumber data misalnya bukunya Ahmad Zahroh dan Rifyal Ka'bah sebagaimana yang tersebut pada kajian pustaka. Demikian pula dokumen-dokumen lain, semisal dalam bentuk artikel, berita koran, opini yang bisa memperkaya pembahasan penelitian ini.

Selanjutnya data-data yang terkumpul diklasifikasi ke dalam topik-topik khusus yang berkaitan dengan wacana gender dengan mencari kesamaan tema dari keputusan-keputusan hukum yang

bernuansa gender tersebut. Hal ini dilakukan untuk mempermudah analisis. Data yang terkumpul dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan sejarah. Artinya isu-isu gender yang telah diklasifikasikan dalam topik-topik khusus diurai sedemikian rupa dengan memperhatikan dimensi waktu diproduknya pemikiran keagamaan tersebut kemudian secara kritis dianalisis dengan mengunakan analisis gender dan teori-teori feminisme. Karena penelitian ini mencakup rentang waktu dari 1926-2004 dan yang di lihat adalah dinamika pemikiran gender dalam produk hukum tersebut, maka perhatian terhadap *timing* atau kapan sebuah produk pemikiran hukum itu dikeluarkan adalah penting.

Penelitian tersebut adalah penelitian terhadap teks keagamaan sebagai hasil ijtihad intelektual NU. Oleh karenanya penelitian ini bisa dikategorikan sebagai penelitian agama sebagai gejala budaya. Jadi teks keagamaan seperti produk hukum (*fiqh*) hasil ijtihad NU diteliti dengan melakukan analisis isi (*content analysis*).

Langkah-langkah yang dilakukan dalam penelitian kira-kira sebagai berikut:

a. Penentuan topik yang sesuai dengan minat dan latarbelakang akademik penulis. Ditemukan topik tentang hukum Islam dalam kaitannya dengan isu gender.

b. Pencarian literatur yang dapat mendukung dan memberikan informasi terkait dengan topik terpilih untuk dijadikan referensi.
c. Penentuan model penelitian apakah penelitian lapangan (*field research*) atau penelitian kepustakaan (*library research*). Dengan mempertimbangkan waktu, biaya, kemudahan akses dan lain lain maka ditentukan model penelitian pustaka (*library research).* Penulis menemukan produk Bahtsul Masa'il untuk diteliti dengan model penelitian kepustakaan.
d. Melakukan survey literatur untuk mencari fokus permasalahan berdasarkan topik dan merumuskan permasalahan penelitian. Ditemukan bahwa buku *Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdhatul Ulama 1926-2004* menjadi sumber data primer.
e. Menyusun proposal, sambil terus memperkaya literatur, agar lebih terarahnya penelitian. Proposal tesebut terdiri dari sub topik, latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, landasan teori dan metodologi penelitian.
f. Melakukan penelitian sebagaimana poin-poin yang sudah terumuskan di dalam proposal dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Memilih keputusan Bahtsul Masa'il yang berkaitan dengan masalah relasi perempuan dan laki-laki.
2. Dari keputusan-keputusan tentang relasi tersebut maka dipilih keputusan yang mengandung ketidakadilan. Artinya keputusan hukum yang mendiskreditkan salah satu jenis kelamin. Ditemukan paling tidak 17 keputusan hukum antara rentang waktu 1926-2004 yang akan dianalisis dalam penelitian ini.
3. Keputusan-keputusan hukum bernuansa gender tersebut dikelompokkan di bawah tema-tema khusus.
4. Setelah dikelompokkan ke dalam tema-tema khusus, keputusan yang dimaksud dianalisis secara kritis dengan menggunakan analisis gender dan teori-teori feminisme.
5. Hasil analisis disimpulkan untuk menjawab pertanyaan penelitian

B. Hasil dan Pembahasan

1. Peta Isu Gender Dalam Keputusan Bahtsul Masa'il

Dari 435 masalah *waqi'iyyah* yang tercatat pada buku solusi hukum Islam terdapat 15 keputusan yang terkait dengan isu gender sedangkan dari masalah *maudhu'iyyah* yang berjumlah 23 ada 2

pembahasan yang terkait dengan isu gender. Untuk lebih jelasnya perhatikan tabel berikut:

Masalah Waqi'iyyah

Waktu dan Tempat BM	Permasalahan	Keputusan
Muktamar NU Ke-1 di Surabaya 21 Oktober 1926	• Gono-gini (Harta bersama Suami Istri) • Istri menjadi pelayan di rumah suaminya dengan tidak memakai upah	• Dibagi sesuai dengan andil kapital jika bisa dibedakan tetapi kalau tidak bisa dibedakan dibagi dua. • Bila terjadi perceraian maka istri tidak berhak menerima upah atau harta gono gini kecuali ada perjanjian sebelumnya begitu pula sebaliknya apabila suami tidak mempunyai mata pencaharian
Muktamar NU Ke-3 di Surabaya 28 September 1928	• Lelaki merujuk istrinya sebelum selesai iddahnya tanpa memberitahu lalu istri sesudah selesai iddahnya kawin dengan lelaki lain	• Apabila ada bukti/ saksi maka perkawinan istri dengan suami kedua sah tetapi kalau tidak ada bukti/saksi maka istri boleh keberatan dan menolak rujuk tersebut dan

	• Lelaki beristri mengaku tidak beristri supaya lamarannya diterima	perkawinan dengan dengan suami kedua sah • Pernyataan tersebut dianggap sebagai pernyataan cerai yang tidak terang (kinanah talaq)
Muktamar NU Ke-5 di Pekalongan 7 September 1930	• Wali Mujbir menikahkan anak gadisnya yang sudah dewasa dengan pemuda yang sekufu • Perselisihan seorang gadis dengan wali mujbirnya dalam menunjuk pemuda yang mengawininya	Boleh tetapi makruh dengan syarat tidak akan menimbulkan bahaya Penilaian ayah di atas penilaian putri sehingga pilihan ayah dimenangkan
Muktamar NU Ke-8 di Jakarta 7 Mei 1933	Wanita mendatangi kegiatan keagamaan	Hukumnya haram apabila berkeyakinan mendapat fitnah atau tidak diizinkan suami dan termasuk dosa besar dan apabila yakin tidak ada fitnah dan tidak bertemu laki-laki lain maka boleh.
Muktamar NU Ke-10 di Surakarta 13-19 April 1935	Munculnya Perempuan untuk pidato keagamaan	Perempuan berdiri di tengah laki-laki haram kecuali kalau dapat menutup aurat dan selamat dari segala fitnah tetapi

		suara perempuan tidak termasuk aurat
Muktamar NU Ke-14 di Magelang 1 Juli 1939	• Lelaki di beri nafkah oleh istrinya • Perempuan belajar naik sepeda	• Jika laki-laki berkeyakinan bahwa istrinya tulus dan ikhlas maka halal nafkah tersebut dimakan. • Apabila menimbulkan perbuatan munkar maka dilarang dan hal ini kondisional tergantung kepatutan di masing-masing tempat
Muktamar NU Ke-15 di Surabaya 9 Pebruari 1940	Keluarnya Perempuan bersama wanita lain untuk bersholat hari raya	Tidak boleh apabila memakai wangi-wangian dan bersolek. Sunnah dilakukan dirumah. Haram juga hukumnya perempuan berkhutbah idul fitri.
Muktamar NU Ke-16 di Purwekorto 26-29 Maret 1946	Perempuan berpakaian seragam tentara	Asal seragam itu menutup aurat maka hukumnya boleh karena perang juga fardu ain bagi perempuan tetapi harus terpisah dari laki-laki
Konferensi Besar Syuriah NU di Surabaya 19 Maret 1957	Perempuan menjadi anggota DPR/DPRD	Boleh apabila ahli di bidang tersebut, menutupi aurat, atas izin yang berhak, aman dari fitnah dan

		tidak mendorong munculnya pelanggaran syariat.
Rapat Dewan Partai NU di Salatiga 26 Oktober 1961	Perempuan menjadi kepala desa	Tidak boleh kecuali terpaksa disamakan dengan tidak bolehnya perempuan menjadi hakim. Madzhab Hanafi memperbolehkan dalam urusan harta benda sedang Imam Ibnu Jarir memperbolehkan dalam urusan apa saja.
Muktamar NU Ke-29 di Cipasung Tasikmalaya 4 Desember 1944	Mempekerjakan perempuan pada malam hari di luar rumah	Hukumnya haram kecuali aman dari fitnah dan atas izin suami atau wali.

Masalah Maudhu'iyyah

Waktu dan Tempat BM	Permasalahan	Keputusan
Munas Alim Ulama NU di Bagu Pringgarata LOTENG NTB 17-20 November 1997	Kedudukan Wanita dalam Islam	• Hak perempuan dan laki-laki sama untuk memberikan pengabdian yang sama kepada bangsa agama dan negara • Perlu persamaan kesempatan bagi perempuan dan laki-laki pada peran-peran yang bersifat non kodrati

		• Mengembalikan prinsip kemulian Islam bagi wanita yang telah terdistorsi oleh budaya
Muktamar Ke-30 NU di PP Lirboyo Kediri Jatim 27 Nopember 1999	Islam dan Kesetaraan Gender	Ada tiga masalah yang melanggengkan diskriminasi gender yaitu penafsiran keagamaan yang bias gender, budaya patriarkhi, dan praktek-praktek politik yang mendiskriminasi perempuan. Oleh karena itu perlu dilakukan tiga hal yaitu: tafsir ulang beberpa nuktah dalam pemahaman keagamaan, mengkritisi budaya yang bias laki-laki dan merombak praktek-praktek politik yang diskriminatif.

Lima belas (15) poin keputusan BM terhadap masalah *waqi'iyyah* yang berkaitan dengan isu gender sebagaimana yang tertera pada tabel di atas, dapat dipetakan ke dalam beberapa sub topik berikut ini:

a. Hak perempuan terhadap harta bersama, yaitu:

• Gono-gini (Harta bersama Suami Istri) • Istri menjadi pelayan di rumah suaminya dengan tidak memakai upah	• Dibagi sesuai dengan andil kapital jika bisa dibedakan tetapi kalau tidak bisa dibedakan dibagi dua. • Bila terjadi perceraian maka istri tidak berhak menerima upah atau harta gono gini kecuali ada perjanjian sebelumnya begitu pula sebaliknya apabila suami tidak mempunyai mata pencaharian

b. Partisipasi perempuan pada wilayah publik

Wanita mendatangi kegiatan keagamaan	Hukumnya haram apabila berkeyakinan mendapat fitnah atau tidak diizinkan suami dan termasuk dosa besar dan apabila yakin tidak ada fitnah dan tidak bertemu laki-laki lain maka boleh.
Munculnya perempuan untuk pidato keagamaan	Perempuan berdiri di tengah laki-laki haram kecuali kalau dapat menutup aurat dan selamat dari segala fitnah tetapi suara perempuan tidak termasuk aurat
Perempuan berpakaian seragam tentara	Asal seragam itu menutup aurat maka hukumnya boleh karena perang juga fardu ain bagi

	perempuan tetapi harus terpisah dari laki-laki
Perempuan menjadi anggota DPR/DPRD	Boleh apabila ahli di bidang tersebut, menutupi aurat, atas izin yang berhak, aman dari fitnah dan tidak mendorong munculnya pelanggaran syariat.
Perempuan menjadi kepala desa	Tidak boleh kecuali terpaksa disamakan dengan tidak bolehnya perempuan menjadi hakim. Madzhab Hanafi memperbolehkan dalam urusan harta benda sedang Imam Ibnu Jarir memperbolehkan dalam urusan apa saja.

c. Kemandirian ekonomi bagi perempuan

Mempekerjakan perempuan pada malam hari di luar rumah	Hukumnya haram kecuali aman dari fitnah dan atas izin suami atau wali.
Lelaki di beri nafkah oleh istrinya	Jika laki-laki berkeyakinan bahwa istrinya tulus dan ikhlas maka halal nafkah tersebut dimakan.

d. Hak perempuan menentukan pilihan

• Lelaki merujuk istrinya sebelum selesai iddahnya tanpa memberitahu lalu istri sesudah selesai iddahnya kawin dengan lelaki lain	• Apabila ada bukti/ saksi maka perkawinan istri dengan suami kedua sah tetapi kalau tidak ada bukti/saksi maka istri boleh keberatan dan menolak rujuk tersebut dan perkawinan dengan dengan suami kedua sah
• Wali Mujbir menikahkan anak gadisnya yang sudah dewasa dengan pemuda yang sekufu	• Boleh tetapi makruh dengan syarat tidak akan menimbulkan bahaya

• Perselisihan seorang gadis dengan wali mujbirnya dalam menunjuk pemuda yang mengawininya	• Penilaian ayah di atas penilaian putri sehingga pilihan ayah dimenangkan

e. Lain-lain

Lelaki beristri mengaku tidak beristri supaya lamarannya diterima	• Pernyataan tersebut dianggap sebagai pernyataan cerai yang tidak terang (*kinanah* talaq)
Perempuan belajar naik sepeda	• Apabila menimbulkan perbuatan munkar maka dilarang dan hal ini kondisional tergantung kepatutan di masing-masing tempat

2. Keputusan Bahtsul Masa'il Dalam Perspektif Gender

Menggunakan perspektif gender dalam melihat keputusan BM adalah perlu karena dua hal. *Pertama*, NU merupakan organisasi kemasyarakatan harus memainkan peran bagi seluruh umat tanpa pembatasan berdasarkan jenis kelamin. Dengan melihat apakah keputusan BM mengekslusi jenis kelamin tertentu dengan menggunakan perspektif gender, maka peran NU bagi umat dapat tergambar secara lebih komprehensif. *Kedua*, untuk menemukan celah di mana perspektif gender dapat memasuki ranah pemahaman keagamaan sehingga tampak perbedaan yang signifikan ketika perspektif gender diterapkan atau tidak bagi tafsir teks agama.

Perspektif gender yang dimaksud di sini adalah perspektif yang memberikan proporsi penilaian yang seimbang bagi kepentingan kedua jenis kelamin. Perspektif gender berupaya untuk meminimalisir bahkan menghilangkan bias dalam praktek penafsiran teks suci atau teks agama.Berikut ini akan dikemukakan bagaimana perspektif gender melihat pemetaan isu gender yang terdapat di dalam produk BM**.**

a. Masalah Waqii'yyah

1) Hak terhadap Harta Bersama

Harta bersama secara sederhana adalah harta yang diperoleh oleh suami isteri secara bersama-sama ketika mereka telah terikat oleh perkawinan yang sah. Bowen memberikan definisi tentang harta bersama dengan *any wealth that did not clearly belong to only the husband or only the wife*[60] atau harta yang tidak secara jelas dimiliki oleh istri ataupun suami.

Ketentuan Umum Pasal 1 Kompilasi Hukum Islam (KHI) menyebutkan bahwa harta bersama adalah: harta kekayaan dalam

[60] Jhon R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 2003), hal. 216.

perkawinan atau syirkah yaitu harta yang diperoleh baik sendiri-sendiri atau bersama suami isteri selama dalam ikatan perkawinan berlangsung, tanpa mempersoalkan terdaftar atas nama siapapun. Selanjutnya dalam pasal 85 KHI menjelaskan bahwa adanya harta bersama dalam perkawinan itu tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing-masing suami isteri. Dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan) di dalam Pasal 35 dinyatakan bahwa:

a) Harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama
b) Harta bawaan dari masing-masing suami dan istri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah pengawasan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain.

Dari beberapa pengertian tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa harta yang berada dalam lembaga perkawinan dapat dibagi menjadi dua yaitu:

a) Harta Bersama: Harta yang diperoleh selama dalam masa perkawinan yang

tidak dikhususkan kepemilikannya untuk salah satu pihak.

b) Harta Bawaan: Harta yang diperoleh oleh masing-masing pihak sebelum perkawinan mereka terjadi dan dibawa ke dalam lembaga perkawinan mereka atau setelah pernikahan tetapi dikhususkan kepemilikannya bagi salah satu pihak.

Perlakuan terhadap kedua jenis harta ini berbeda bila terjadi perceraian. Harta bersama atau yang disebut gono gini di bagi dua antara suami isteri sedangkan harta bawaan akan kembali kepada siapa yang memiliki harta tersebut. Ketentuan tentang harta gono gini ini sendiri adalah hasil ijtihad yang diresap dari adat yang berlaku di masyarakat. Dalam formulasi fiqh klasik sebenarnya tidak ada ketentuan yang jelas tentang pembagian harta gono gini. Harta gono gini dibagi merata bagi suami istri dipandang oleh para ahli hukum kontemporer sebagai sebuah tindakan yang berprinsip pada asas keadilan. Pembagian merata tersebut seharusnya tidak berdasarkan apakah isteri atau suami bekerja (mencari nafkah). Walaupun salah satu dari kedua belah pihak berdiam di rumah dan

melakukan pekerjaan rumah saja, maka pihak tersebut tetap berhak mendapatkan harta gono gini.

Pembagian harta gono gini ini seringkali menimbulkan masalah ketika salah satu pihak (biasanya isteri) tidak memberikan andil finansial terhadap keluarga. Khususnya ketika isteri tidak bekerja yang dapat menghasilkan gaji. Problem ini muncul karena pekerjaan perempuan di dalam rumah dianggap sebagai pekerjaan yang non produktif. Karena isteri tidak berkontribusi ekonomis terhadap keluarga, maka mereka dianggap tidak berhak atas harta gono gini. Padahal, pekerjaan di dalam rumah, yang nota bene dianggap tidak bernilai ekonomis, oleh UU Perkawinan Indonesia dianggap sebagai kewajiban mutlak perempuan. Jika perempuan dimapankan wilayahnya sebagai pekerja domestik seperti itu lebih-lebih oleh kebijakan negara yang mempunyai kekuatan hukum maka sesungguhnya persyaratan di dalam pembagian harta gono gini yang mengharuskan adanya andil kapital salah satu pihak banyak merugikan kaum perempuan.

Dalam keputusan BM sebagaimana yang dapat dilihat pada tabel III di atas, pembagian harta goni-gini bisa dilakukan dengan dua syarat:

a) Adanya andil kapital dari masing-masing pihak (suami atau isteri)
b) Jika isteri (suami) tidak punya andil kapital, maka perlu ada perjanjian sebelum perkawinan terkait dengan pembagian harta gono-gini.

Jadi menurut keputusan BM, pembagian harta gono gini itu tidak dengan sendirinya terjadi karena jatuhnya talak (perceraian) tetapi perlu diperhatikan siapa yang banyak memberikan kontribusi keuangan pada keluarga tersebut. Kalau kontribusi keuangan ini dijadikan dasar pembagian harta gono gini, maka semakin memapankan ideologi bahwa pekerjaan rumah tangga tidak bernilai ekonomis betapapun beratnya kewajiban perempuan dalam rumah tangganya. Syarat tentang perlu adanya perjanjian sebelum perkawinan juga seharusnya tidak perlu karena dengan sendirinya harta yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan dalam lembaga perkawinan dapat dikategorikan sebagai harta bersama.

2) Partisipasi Perempuan di Wilayah Publik

Pengkajian yang seksama terhadap isu keterlibatan perempuan di wilayah publik, sesungguhnya, akan memunculkan penjelasan bahwa partisipasi perempuan tidak semata-mata bermotivasi ekonomis. Kenyataannya, partisipasi perempuan di wilayah publik didasari oleh berbagai alasan, di antaranya: aktualisasi diri, aplikasi pengetahuan yang diperoleh, dedikasi, dan pencitraan diri. Implikasi ekonomis dari partisipasi perempuan di wilayah publik, kalaupun ada, sesungguhnya hanya merupakan konsekuensi logis dari keterlibatan itu. Ironisnya, dalam banyak hal, partisipasi perempuan ini dibatasi dengan alasan bahwa dukungan finansial terhadap kebutuhan seorang perempuan seharusnya ditanggung oleh laki-laki (bisa suami atau ayah atau saudara laki-laki). Partisipasi perempuan di dunia publik kemudian disederhanakan sebagai kegiatan yang bernuansa ekonomis an-sich.

Perempuan dipandang sebagai makhluk domestik sehingga dunia publik seolah-oleh tertutup untuk mereka. Ada begitu banyak syarat dan kualifikasi yang perlu dipenuhi

oleh perempuan jika mereka ingin terlibat di dunia publik. Ancaman bahwa keluarga akan terlantar bila perempuan berani memasuki wilayah publik dan meninggalkan tugas domestik menjadi ketakutan tersendiri. Ironisnya, pembagian wilayah domestik dan publik ini diperkuat oleh berbagai institusi, seperti agama, hukum, dan bahkan keluarga.

Dalam keputusan BM sebagaimana yang terlihat di atas, kebolehan perempuan berpartisipasi di wilayah publik disertai dengan beberapa syarat, yaitu: a. Aman dari fitnah b. Menutup aurat c. Kalau terpaksa d. Ada izin dari suami atau wali e. Tempatnya harus eksklusif (tidak boleh bercampur dengan laki-laki lain) dan f. Ahli pada bidang tersebut.

Dari sekian banyak persyaratan tersebut, sebagian besar adalah persyaratan eksternal yang berada di luar kemampuan perempuan itu sendiri. Persyaratan keahlian dan profesionalisme hanya disebut pada persyaratan untuk menjadi anggota DPR/DPRD padahal persyaratan kemampuan dan keahlian inilah yang harus menjadi persyaratan pertama dan utama.

Kapabilitas personal dan profesionalisme adalah alasan yang paling tepat untuk mengijinkan atau tidak keterlibatan seseorang di wilayah publik.

Jika perspektif gender yang dipakai sebagai dasar pembentukan hukum, maka tidak ada persyaratan yang berupaya menghalangi kesempatan salah satu jenis kelamin. Apalagi persyaratan tersebut sebenarnya tidak bersifat personal atau internal tetapi lebih bersifat sistemik dan external. Misalnya, tentang kualifikasi aman dari fitnah. Aman dari fitnah ini memerlukan penjelasan yang sangat panjang. Fitnah yang bagaimana? Dan apa sebenarnya fitnah itu? Demikian pula tentang keharusan menutup aurat. Persyaratan ini masih memerlukan eksplorasi yang lebih mendalam. Misalnya batasan aurat, lalu apa latarbelakang keharusan menutup aurat tersebut. Mungkin agar terhindar dari hal-hal yang tidak diinginkan dan untuk menjamin keamanan bagi perempuan. Alasan ini terkait dengan sistem keamanan yang baik yang perlu dibangun karena definisi dan batasan aurat itu sendiri masih *debatable*.

Kalau perempuan memerlukan kualifikasi tertentu untuk berpartisipasi di wilayah publik, tidak demikian dengan laki-laki. Laki-laki tanpa *reserve* dan hanya pertimbangan kemampuan saja bisa menjadi alasan untuk berkiprah secara penuh di wilayah publik. Hal tersebut lebih didasarkan pandangan yang mendikotomikan wilayah domestik dan publik sebagai wilayah laki-laki dan perempuan. Dengan demikian pencapaian karir itu sendiri bagi perempuan dalam istilah para feminis adalah ibarat *glass ceiling* (atap dari kaca) di mana perempuan sebenarnya bisa melihat jalan yang mesti mereka lalui tapi mereka tidak bisa menembus jalan itu karena berbagai hambatan baik kultural maupun struktural. Berbeda dengan laki-laki yang melihat tanjakan kariernya seperti menaiki eskalator yang dalam banyak hal justeru memudahkan pencapaian itu sendiri.

3) Kemandirian Ekonomi Bagi Perempuan

Isu tentang kemandirian ekonomi perempuan adalah salah satu isu yang menarik dan kompleks dalam wacana ke-Islaman. Kemenarikan dan kompleksitas

permasalahan ini terjadi karena di satu sisi Islam secara normatif mengklaim bahwa Islam sangat menghargai bahkan dengan tegas memberikan hak kemandirian ekonomi bagi perempuan. Misalnya dengan diberikannya hak mahar dan hak menerima harta warisan, dua hal yang tidak bisa diperoleh oleh perempuan sebelum Islam datang. Namun di sisi lain, dalam tataran aplikasi, kemandirian ekonomi perempuan sulit terwujudkan ketika ruang gerak perempuan untuk mencari nafkah dibatasi dengan ketentuan (yang seringkali dijustifikasi oleh agama) bahwa seharusnya perempuan berada di rumah saja dan tidak sepatutnya mencari nafkah

Masalah kemandirian ekonomi perempuan ini terkait, paling tidak, dengan dua isu, yaitu: *Pertama*, isu keterlibatan perempuan di wilayah publik dan *kedua*, isu penghargaan secara ekonomis terhadap pekerjaan rumah tangga. Nilai ekonomis pekerjaan rumah tangga ini menarik karena ketentuan ekonomis atau tidaknya lebih didasarkan pada siapa pelakunya. Ketika pekerjaan rumah tangga itu dilakukan oleh pembantu maka pekerjaan tersebut bernilai ekonomis tetapi jika dilakukan oleh isteri

maka pekerjaan tersebut dianggap tidak bernilai ekonomis.

Anggapan bahwa pekerjaan rumah tangga yang dilakukan oleh istri tersebut tidak bernilai ekonomis sangat bertentangan dengan muatan makna yang terkandung dalam konsep nafkah. Jika secara umum, nafkah oleh banyak orang dimapankan sebagai pekerjaan laki-laki dan merupakan kewajibannya kepada istri maka seharusnya istri lewat kewajibannya melakukan tugas rumah tangga tersebut dihargai secara ekonomis lewat pemberian nafkah itu tadi. Di titik inilah sebenarnya konsep pembagian kerja dalam Islam itu dapat dipahami, bukan justeru dijadikan sebagai alasan untuk melarang perempuan berpartisipasi di wilayah publik sehingga mereka dianggap tidak punya kontribusi ekonomis bagi keluarga.

Konsep nafkah, dengan demikian perlu dipertegas,. Apakah nafkah itu menjadi hak milik perempuan atau sekedar hak pakai? Jika menjadi hak milik, maka sebenarnya isteri berhak untuk mempunyai kemandirian ekonomi walaupun hanya melalui pekerjaaannya di dalam ruang domestik.

Kalau sekedar menjadi hak pakai dimana daya guna dari nafkah itu sendiri sebenarnya diperuntukkan untuk seluruh anggota keluarga termasuk suami itu sendiri maka Istri hanya berkesempatan mempunya akses kepemilikan terhadap harta dan keuangan ketika mereka melakukan pekerjaan di ruang publik.

Dalam keputusan BM, sebagaimana yang terlihat pada tabel V tersebut tampak dua hal:

a) Kemandirian ekonomi (akses terhadap hak kepemilikan finansial) bagi perempuan hanya terjadi jika ia bekerja di luar rumah.
b) Kesempatan perempuan untuk memperoleh kemadirian ekonomi tidak sebesar kesempatan yang dimiliki oleh laki-laki.

4) Hak Perempuan Menentukan Pilihan

Pandangan bahwa perempuan adalah *a half of creature* atau the *second class* telah secara nyata membatasi pilihan-pilihan perempuan. Misalnya, pendapat yang memperbolehkan hak ijbar seorang ayah terhadap anak gadisnya atau sah tidaknya

perkawinan ditentukan dengan ada atau tidak adanya wali. Pandangan tersebut, walaupun memang ada dasar dalil naqlinya, tetapi secara rasional dasar dari pandangan tersebut semata-mata karena perempuan dianggap tidak memiliki kapabilitas tertentu untuk menentukan pilihan hidupnya.

Sesungguhnya pendapat ulama tentang hak ijbar dan wali dalam pernikahan bagi perempuan ini tidak seragam. Imam Hanafi misalnya berpendapat bahwa perempuan dewasa bisa saja menikahkan dirinya sendiri. Sekali lagi, masalah wali dan hak ijbar ini adalah produk fiqh di mana ketentuannya sebenarnya tidak baku melainkan tergantung konteks sosial politik ketika pemikiran fiqh tersebut dilontarkan.

Hasil keputusan BM tentang permasalahan hak pilih dan kontrol perempuan masih terlihat bias. BM misalnya memutuskan bahwa dalam hal rujuk, setuju atau tidaknya isteri tidak menjadi persyaratan. Bahkan ketika isteri tidak mengetahui terjadinya rujuk, kalau suami telah mengikrarkan dan ada bukti serta saksi tentang keinginan dan ikrar rujuk tersebut, pernikahan yang dilakukan oleh istri dengan laki-laki lain

walaupun masa iddah telah selesai, dianggap tidak sah. Demikian pula dengan hak ijbar ayah terhadap anak perempuannya. Walaupun pada forum BM juga memutuskan bahwa hak ijbar itu makruh untuk dilakukan tetapi pendapat seorang anak perempuan sebenarnya tidak terlalu penting. Jika pendapat anak perempuan dengan ayah bertentangan maka pendapat ayahlah yang harus dimenangkan. Mengenai hak mengajukan talak, keputusan BM memberikan privelege secara penuh kepada laki-laki misalnya pada fatwa tentang lamaran seorang suami kepada perempuan lain tanpa sepengetahuan isteri dianggap sebagai ikar *talak kinanah* (talak yang samar)

b. Masalah Maudhu'iyyah

Pada keputusan BM terhadap masalah-masalah maudhu'iyyah, sebagaimana yang terlihat pada tabel 2 di atas, secara konsep, kesadaran gender sudah mulai memasuki alam pikiran forum BM. Konsep pencerahan yang meretas problematika gender dalam kehidupan berbangsa dan negara ini mulai diketengahkan oleh forum BM pada MUNAS Alim Ulama NU di Bagu Pringgarata LOTENG NTB 17-20

November 1997 dan di lanjutkan lagi pada Muktamar Ke-30 NU di PP Lirboyo Kediri Jatim 27 Nopember 1999.

Pada MUNAS di Bagu tahun 1997 forum BM menegaskan bahwa kedudukan wanita dalam pandangan Islam tidak diskriminatif, bahwa:

1) hak perempuan dan laki-laki sama untuk memberikan pengabdian yang sama kepada bangsa, agama, dan negara
2) perempuan dan laki-laki mempunyai kesempatan yang sama terhadap peran-peran yang bersifat non kodrati
3) prinsip kemulian Islam bagi wanita banyak terdistorsi oleh budaya.

Pada Muktamar ke-30 di Kediri 1999, forum BM telah mulai mengidentifikasi titik temu Islam dan kesadaran gender. Forum BM pada saat itu berhasil memetakan 3 faktor pendorong dan pelanggeng terjadinya ketidakadilan gender yaitu: penafsiran keagamaan yang bias gender, budaya patriarkhi, dan praktek-praktek politik yang mendiskriminasi perempuan. Oleh karena itu perlu dilakukan tiga hal yaitu: tafsir ulang beberapa nuktah dalam pemahaman keagamaan, mengkritisi budaya yang bias laki-laki, dan

merombak praktek-praktek politik yang diskriminatif.

Dua (2) forum BM tersebut telah menghasilkan sebuah konsep yang cukup memadai bagi internalisasi perspektif gender atau persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai pijakan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya bagi dasar pengambilan keputusan BM. Konsep tersebut menyentuh tiga institusi besar yang selama ini berjalin-berkelindan bagi kelanggengan sikap diskriminatif terhadap salah satu jenis kelamin, khusunya perempuan. Namun, sejauh ini pengujian apakah konsep tersebut benar-benar telah terwujud dalam forum BM, secara metodologis, sulit ditelusuri oleh penelitian ini karena,

Pertama, keputusan BM yang terkait dengan isu gender pada masalah aktual (waqi'iyyah) pasca 1997 dan 1999 tidak ada (paling tidak yang terdokumentasikan lewat kitab yang menjadi rujukan primer penelitian ini.

Kedua, karena kitab yang menjadi rujukan primer bagi penelitian ini hanya mendokumentasikan keputusan forum BM dari 1926-2004, peneliti sulit menelusuri keputusan-keputusan forum BM dari 2005-2007. Walaupun

memang penelitian ini hanya membatasi kajian pada keputusan forum BM dari 1926-2004, namun sebenarnya informasi tentang isu gender dalam keputusan BM pasca periode tersebut akan sangat berharga bagi pengayaan analisis, terutama yang berkaitan dengan aplikasi konsep gender tersebut pada keputusan BM pada masalah-masalah praktis.

Menarik untuk di catat bahwa konsep kesetaraan gender yang muncul pada forum BM tersebut yaitu pada MUNAS Bagu 1997 bertepatan dengan menjelang digelarnya sidang umum MPR 1998. Walaupun Munas tersebut, seperti yang diakui oleh tokoh-tokoh NU, Gus Dur misalnya, tidak bernilai politis, tetapi isu politik tidak terhindarkan.

Konsep bolehnya keterlibatan perempuan di wilayah politik pada Munas tersebut banyak dipengaruhi oleh faktor internal maupun faktor eksternal. Secara internal, Munas tersebut memang mengagendakan perubahan pola pandang terhadap fiqih dari dogma menjadi pemikiran alternatif61 serta merangkul persoalan HAM dan keadilan sosial sebagai pertimbangan.

---

[61]Tentang ini lihat Nuruddin Amin, "Masyarakat NU Pasca Fiqih" dalam *Geger di Republik NU: Perebutan Wacana, Tafsir Sejarah, dan Tafsir Makna*, Marzuki Wahid. Et. Al. (eds) (Jakarta: Kompas-Lakpesdam, 1999), hal 45-49.

Secara external, menjelang sidang umum MPR 1998 bermunculan nama tokoh perempuan yang digadang menjadi pemimpin negara, baik oleh kalangan grass root maupun oleh elit politik, misalnya Mbak Tutut dan Mbak Mega.[62] Oleh karena itu Munas tersebut perlu bersuara bagi problem aktual tentang kepemimpinan perempuan yang selama ini oleh fiqh klasik hanya menyediakan sedikit celah, bahkan tidak sama sekali.

Kasus tersebut merefleksikan bahwa memang fiqh atau sebuah pemikiran hukum atau apapun produk akal manusia tidak bisa terlepas dari setting sosial-budaya dan babak sejarah yang mengitarinya. Oleh karena itu, adalah sangat tidak mendasar ketika fiqh sebagai produk sejarah tertentu dipertahankan kebenarannya menembus batas ruang dan waktu.

---

[62]Lihat Marzuki Wahid, dkk, "Bercermin pada Munas Lombok: Cakrawala Fiqih Politik NU Rekaman Sejarah November 1997" dalam Dinamika NU: perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung (1994) ke Muktamar kediri (1999) (Jakarta: Kompas-Lakpesdam, 1999) hal, 91-114.

C. Corak Pemikiran Hukum Bahtsul Masail

Banyak pendapat para ahli yang dikemukakan terkait dengan wacana gender dan Islam. Leila Ahmed dalam bukunya *Gender in Islam* meragukan kemampuan Islam untuk memberi ruang terhadap wacana gender karena doktrin dalam ajaran Islam telah mematok posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki[63]. Berbeda dengan Ahmed, Freda Hussein melihat bahwa Islam memandang laki-laki dan perempuan masing-masing punya potensi untuk saling melengkapi (*complementary in sexes*).[64] Sementara itu Fatimah Mernissi dalam bukunya *The Forgotten Queens in Islam* memastikan bahwa Islam secara prinsip memberikan ruang dan kesempatan yang sama bagi laki-laki maupun perempuan. Historisitas ajaran Islam sajalah yang membalikkan fakta tersebut.

Pertentangan pendapat para ahli tersebut mungkin terjadi karena obyek yang dilihat sebagai representasi Islam itu berbeda. Jika prinsip tasawuf yang dijadikan dasar untuk melihat Islam bahwa laki-laki dan perempuan berhak untuk sama-sama menduduki posisi sufi misalnya, maka Islam

---

[63]Leila Ahmed, *Gender in Islam* (London: yale University Press, 1992), hal 107

[64]Sebagaimana dikutip Thoha Hamim, *Islam dan NU di bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2004), hal 349

sebenarnya dibangun atas prinsip kesataraan. Demikian pula dengan doktrin tentang persamaan kewajiban maupun larangan bagi perempuan dan laki-laki. Balasan baik berupa *reward* atau *punishment* bagi perbuatan perempuan dan laki-laki juga oleh Islam ditentukan dalam porsi dan jenis yang sama. Misalnya tentang kewajiban menuntut ilmu dan hukuman bagi pencuri maupun pezina sebagaimana yang dijelaskan di dalam al Qur'an.

Penilaian tentang ketidakmampuan Islam mengakomodasi permasalahan gender diperoleh jika yang dijadikan obyek kajian adalah fiqh khususnya masalah hukum keluarga misalnya masalah waris, hak talak, poligami, saksi, dan sebagainya. Hukum keluarga, ternyata, walaupun dianggap sebagai hukum yang paling kuat resistensinya terhadap sekularisasi65, tetapi juga tidak cukup menyerap modernisasi misalnya prinsip kesetaraan gender.

Asumsi bahwa hukum keluarga Islam sarat dengan bias gender dapat dibenarkan ketika melihat hasil keputusan forum BM tersebut di atas. Sebagian besar isu gender yang termuat dalam keputusan tersebut adalah isu gender yang berkaitan dengan keluarga.66 Kalau ditarik lebih spesifik lagi berkisar pada

[65]Lebih jauh tentang masalah ini, lihat John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982)

[66]Lihat Abdullah A. Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (New York: Zed Book, 2002)

pemilahan wilayah publik dan domestik di dalam rumah tangga. Tidak heran misalnya Kerber, seorang sarjana Amerika, menganggap bahwa hukum keluarga atau hukum perkawinan sangat sarat dengan permasalahan dan problematika gender.67 Karena memang keluarga adalah tempat yang pertama dan utama bagi tersemaikannya ideologi apapun termasuk ideologi gender.68

Keputusan BM tersebut merepresentasikan bahwa hanya satu bentuk keluarga yang ideal di mana suami menjadi pencari nafkah sedangkan isteri adalah pekerja rumah tangga. Padahal, dalam sejarahnya Islam memberikan alternatif model keluarga di mana tidak selamanya suami bertindak sebagai pencari nafkah. Nabi Muhammad sendiri telah memberikan contoh profil keluarga yang 'modern' di mana isteri-isteri beliau berperan penuh membiayai kehidupan keluarga seperti Khadijah binti Khuwailid dan Zainab binti Jahsy serta aktif juga terlibat dalam masalah politik maupun pendidikan umat seperti Aisyah binti Abu Bakar.

---

[67] Linda K Kerbert dan Jane Sherron de Hart, "Documents: The Law of Domestic Relations: marriage, Divorce, Dower" dalam *Women's America: Refocusing the Past* (New York: Oxford University Press, 2004), hal. 55-58

[68] Lihat Atun Wardatun, "I Know It because I See It: The Socialization of Public and Private Spheres Ideology within Family" dalam *Qawwam: Journal for Gender Mainstreaming* Vol 1 (1) 2006.

Ada beberapa catatan kritis bagi keputusan BM kaitannya dengan isu gender ini:

a. Forum BM masih mengenyampingkan perspektif gender. Perspektif gender dalam forum BM masih berada pada tataran konsep yang terlihat pada keputusan BM pada masalah maudhu'iyyah (konseptual). Pada masalah waqi'iyyah (aktual) keputusan BM masih sarat memuat ketimpangan perlakuan terhadap isu perempuan. Hal ini tidak bisa dilepaskan pada konteks sosial secara umum. Munculnya isu kesetaraan tersebut pada akhir-akhir 90-an adalah didorong juga oleh modernisasi kehidupan maupun pemikiran di Indonesia. Isu gender sendiri baru meruak di Indonesia pada awal 80-an
b. Terbatasnya suara dan pengalaman perempuan sebagai dasar pijakan. Oleh sebagian ahli, sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya bahwa tradisionalisme pemikiran dalam forum BM karena masih dominannya golongan tua yang berbasis pondok pesantren pada forum tsb. Anak muda yang berbasis tradisi akademik kampus masih sedikit mewarnai forum BM. Jika di tarik pada permasalahan gender, minimnya keterlibatan perempuan dan tidak dipakainya pengalaman perempuan sebagai pijakan pengambilan keputusan forum BM menyebabkan keputusan-keputusan tersebut masih terkesan diskriminatif.

c. Kurang memahami realitas dan analisis sosial. Penyelesaian masalah hukum tidak melulu harus bersifat deduktif normatif tetapi juga harus mempertimbangkan realitas sosial yang oleh karenanya bersifat induktif-empiris. Permasalahan hukum bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri bebas dari faktor-faktor eksternal tetapi merupakan sesuatu yang dipengaruhi oleh berbagai macam faktor. Oleh karenanya, menyelesaikan permasalahan hukum perlu mempertimbangkan segala sesuatunya. Dalam prinsip Islam misalnya, telah diperkenalkan *al kuliyyat al khamsah* (prinsip pokok yang lima) sebagai dasar pembentukan hukum yaitu agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Penyelesaian masalah hukum mutlak harus mempertimbangkan kemaslahatan baik menyangkut diri pribadi maupun kemaslahatan umum. Oleh karena itu realitas dan analisis sosial seharusnya disertakan dalam formulasi hukum tertentu.
d. Rigiditas fiqh. Forum BM terlalu terpaku pada produk-produk masa lampau. Kurang mengakomodasi dinamika dan perkembangan kehidupan dewasa ini. Fiqh sebagai sebuah produk sejarah dibakukan dan dianggap sebagai alternatif solusi yang sudah final. Inilah yang disebut sebagai pengkultusan pemikiran keagamaan (*taqdis al afkar al din*). Sebagai produk akal yang bersetting

kondisi sosial tertentu, fiqh seharusnya dipandang sebagai khazanah intelektual Islam yang sangat terbuka bagi upaya dekonstruksi maupun rekonstruksi karena tuntutan kondisi sosial yang berbeda. Itulah sebenarnya yang diinginkan oleh keputusan MUNAS Lampung tentang keharusan bermadzhab secara *minhajy* (metodologis) bukan secara *qauly* (verbalis). Namun pada kenyataannya, forum BM masih di dominasi oleh cara bermadzhab verbalis walaupun sedikit-demi sedikit ada upaya ke arah bermadzhab secara metodologis.

Dari beberapa catatan tersebut di atas, terlihat bahwa corak pemikiran hukum pada forum BM dapat dilihat dari dua sisi: *Pertama*, dari sisi permasalahan aktual, pemikiran hukum masih bersifat tradisional. Perspektif gender masih sedikit sekali dijadikan landasan keputusan. *Kedua*, dari sisi konseptual, keputusan BM sudah bercorak liberal dalam arti kesadaran gender (*gender consciousness*) sudah mewarnai keputusan BM.

D. Catatan Akhir

Pembahasan pada bab-bab sebelumnya sebagai upaya menjawab rumusan masalah, menghasilkan simpulan sebagai berikut.

1. Dari 435 masalah *waqi'iyyah* yang tercatat pada buku solusi hukum Islam terdapat 15 keputusan

yang terkait dengan isu gender sedangkan dari masalah *maudhu'iyyah* yang berjumlah 23 ada 2 pembahasan yang terkait dengan isu gender

Permasalahan gender yang pernah dihasilkan oleh forum BM pada masalah *waqi'iyyah* terkait dengan hukum keluarga khususnya masalah perkawinan. Isu-isu gender yang muncul tersebut mengerucut pada isu pembagian wilayah publik dan domestik antara laki-laki dan perempuan yang meliputi: a. hak perempuan terhadap harta bersama, b. partisipasi perempuan di wilayah publik, c. kemandirian ekonomi bagi perempuan, dan d. hak perempuan menentukan pilihan. Sedangkan pada masalah *maudhu'iyyah*, keputusan forum BM menghasilkan dua keputusan yang berkaitan dengan isu gender yaitu kedudukan wanita dalam Islam dan Islam dan Kesetaraan gender. Pada dua keputusan tersebut terformulasikan kebolehan perempuan berpartisipasi politik sama dengan laki-laki dan teridentifikasinya faktor-faktor pelanggeng diskriminasi perempuan yaitu pemikiran agama, budaya, dan politik.

2. Keputusan BM masih sarat dengan bias gender jika perspektif gender dan teori-teori feminis di jadikan pisau analisis penilaian. Berdasarkan perspektif feminis dan analisis gender, keputusan BM memuat pemikiran hukum yang mengakibatkan dan

memapankan terbatasnya hak perempuan terhadap harta bersama, partisipasi politik, kemandirian ekonomi, dan hak pilih.

3. Corak tradisionalisme (keputusan yang sarat dengan bias gender) NU tergambar pada pemikiran hukum terhadap masalah-masalah *waqi'iyyah* (aktual) terutama para MUNAS Bagu 1997. Sedangkan pada masalah *maudhu'iyyah* (konseptual) corak pemikiran sudah bersifat liberal (sudah didasarkan pada kesadaran dan sensitifitas gender) seperti tergambar pada hasil keputusan MUNAS Bagu 1997 dan Muktamar NU di PP Lirboyo Kediri tahun 1999. Hal ini tidak bisa dilepaskan pada konteks sosial secara umum. Munculnya isu kesetaraan tersebut pada akhir-akhir 90-an adalah didorong juga oleh modernisasi kehidupan maupun pemikiran di Indonesia. Isu gender sendiri baru meruak di Indonesia pada awal 80-an.

E. Daftar Pustaka

Ahmed, Leila *Gender in Islam* (London: yale University Press, 1992)

Ahmed. Na'im, Abdullah. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (New York: Zed Book, 2002)

Arneil., Barbara. *Politics and Feminism* (Massachussets: Blackwell Publisher, 1999).

Amin, Nuruddin “Masyarakat NU Pasca Fiqih” dalam *Geger di Republik NU: Perebutan Wacana, Tafsir Sejarah, dan Tafsir Makna*, Marzuki Wahid. Et. Al. (eds) (Jakarta: Kompas-Lakpesdam, 1999)

Bowen, Jhon R. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 2003).

Esposito, Jhon L. *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982)

Hamim, Thoha. *Islam dan NU di bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik,Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim* (Surabaya: Diantama, 2004).

Harstock, Nancy. “Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy” in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. (New York: Monthly Review Press, 1979.)

hook, bell *Feminist Theory: From Margin to Center,* second edition. *(*Cambridge MA: South End Press Classic) 2000.

Kerbert, Linda K dan Jane Sherron de Hart, “Documents: The Law of Domestic Relations: marriage, Divorce, Dower” dalam *Women’s America: Refocusing the Past* (New York: Oxford University Press, 2004)

Masnun, ”Pendekatan Gender dalam Studi Islam” dalam *Qawwam: Journal For Gender Mainstreaming* Vol 1 No 2: 4-22

Mernissi, Fatimah. *Women and Islam, a Historical and Theological Inquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991Wilson, HT. *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization* (New York: EJ Brill, 1989), 2.

Rumadi dkk, "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU" dalam *Istiqro'*, 2 (2003).

Said, Imam Ghazali. (ed.) *Ahkamul Fuqaha'*: *Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes NU (1926-2004)* (Diantama: Surabaya, 2006)

Umam, Fawaizul. "Bertolak dari Teks: Trend Epistimologis Fiqh Perempuan Kontemporer" dalam *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender* (Mataram: Pusat Studi Wanita IAIN Mataram, 2007).

Wahid, Marzuki dkk, "Bercermin pada Munas Lombok: Cakrawala Fiqih Politik NU Rekaman Sejarah November 1997" dalam Dinamika NU: perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung (1994) ke Muktamar kediri (1999) (Jakarta: Kompas-Lakpesdam, 1999)

Wardatun, Atun. " I Knw It because I See It: The Socialization of Public and Private Spheres Ideology within Family" dalam *Qawwam: Journal for Gender Mainstreaming* Vol 1 (1) 2006.

Wilson, HT. *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization* (New York: EJ Brill, 1989

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Bab 5
ISTRINISASI POSISI PEREMPUAN (KASUS ISTRI TUAN GURU DI LOMBOK NTB)

Fenomena rendahnya gaung keterlibatan istri tuan guru dalam aktivitas sosial keagamaan di Lombok NTB merupakan akibat dari kecenderungan penegasian komitmen publik istri tuan guru di balik penegasan yang sangat kuat dari identitas keistrian mereka. Istri tuan guru cenderung mencitrakan diri sebagai seseorang yang harus mendukung sepak terjang tuan guru dari rumah daripada sebagai mitra yang memiliki komitmen sosial yang harus dilibati secara langsung. Realitas individual ini lalu juga menjadi kesadaran publik di mana masyarakat lebih melihat posisi perempuan yang notabene sebagai istri tuan guru 'hanya' sebagai istri dengan mengaburkan identitas-identitas yang lainnya.

Masyarakat juga tidak berupaya melihat peran keistrian itu sebagai peran yang menentukan dan menduduki posisi yang setara dengan keterlibatan sosial. Tendensi istrinisasi tersebut menguatkan asumsi penunggalan peran perempuan sebagai bentuk marginalisasi baik secara ekonomis sebagaimana teori *Housewifization*nya Maria Mies maupun secara kultural melalui *State ibuism*nya Julia Suryakusuma. *Indepth interview* dan observasi yang dilakukan terhadap istri tuan guru sebagai subyek studi maupun orang-orang yang dekat dengan kehidupan mereka juga mengungkap bahwa minimnya keterlibatan seorang istri tuan guru disebabkan beberapa faktor internal maupun eksternal. Rendahnya kapabilitas personal dan kemampuan komunikasi adalah salah satu contoh persoalan internal yang dimiliki oleh para istri tuan guru yang menghalangi mereka untuk terlibat secara intens dalam sistem pendidikan pesantren. Hal ini diperparah lagi oleh pembatasan peran istri tuan guru hanya pada persoalan domestik sehingga mereka tidak mempunyai banyak waktu untuk aktualisasi diri secara sosial.

Persoalan rendahnya keterlibatan istri tuan guru pada pendidikan pesantren maupun persoalan sosial di NTB sangat menggalaukan di tengah banyaknya persoalan-persoalan pendidikan dan sosial yang bersentuhan dengan masalah perempuan, misalnya rendahnya tingkat melek huruf perempuan, tingginya angka kematian ibu dan bayi.

Hal-hal tersebut membutuhkan keterlibatan tokoh-tokoh perempuan, bersama-sama dengan tokoh-tokoh laki-laki.

Posisi tuan guru sangat sentral bagi masyarakat suku Sasak Lombok karena penghargaan mereka yang begitu tinggi terhadap kapasitas keilmuan dan kapabilitas personal tokoh tuan guru. Bagi masyarakat Sasak yang menganut pola hubungan patron-klien, tuan guru bukan saja tokoh agama, tetapi juga dianggap sebagai tokoh yang bisa memasuki ranah kehidupan sosial lainnya semisal ranah politik dan birokratik.

Kepopuleran tuan guru berbanding terbalik dengan posisi istri mereka. Sangat sulit mencari representasi tokoh perempuan yang berasal dari kalangan pondok pesantren. Istri tuan guru lebih menjadi "tokoh di belakang layar" yang eksistensi dan perannya belum banyak terungkap. Tidak ada tokoh perempuan dari para istri tuan guru, pemimpin pondok pesantren, yang muncul ke permukaan, baik pada aktivitas dakwah, pembinaan civil society, maupun kancah politik. Kenyataan ini ironis, mengingat permasalahan-permasalahan sosial yang korbanya adalah perempuan dan mempengaruhi langsung hajat hidup orang banyak sangat beragam terjadi di NTB misalnya angka buta huruf yang sangat tinggi. Hal ini berkontribusi bagi posisi Indeks Pembangunan Manusia (IPM) NTB yang berada pada posisi kedua dari bawah.

Keterlibatan istri tuan guru dalam aktivitas pendidikan, sosial, dan keagamaan nampaknya akan berpengaruh positif bagi pemberdayaan perempuan dan kemajuan kehidupan masyarakat pada umumnya. Hanya saja, berbagai permasalahan yang menghalangi keterlibatan mereka juga perlu untuk diretas. Apalagi, secara de facto, peran istri tuan guru selalu integral dengan sepak terjang tuan guru baik secara langsung maupun tidak langsung. Penelitian yang berjenis field research (penelitian lapangan) ini menjadi bagian penting dalam diskursus tentang istri tuan guru untuk melengkapi penelitian sebelumnya yang tentu saja berbeda baik dari segi fokus permasalahan maupun objek kajian. Tujuannya adalah mengungkap profil perempuan Sasak dalam posisinya sebagai istri tuan guru dan bagaimana profil tersebut berpengaruh terhadap aktivitas sosial keagamaanya. Selain itu, faktor-faktor yang berkontribusi terhadap aktivitas sosial keagamaan istri tuan guru, baik yang meliputi aspek personal, keluarga, sosial budaya, dan bagaimana faktor-faktor tersebut berdialektika adalah topik yang juga disasar.

Pemilihan informan didasarkan atas kompetensi mereka dan bukan atas *representativeness* (keterwakilan).[69] Informan dipilih dengan teknik *purposive sampling* dan

[69]H. Russel Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (Walnut Creek: AltaMira Press, 1995), 165.

snowball sampling.[70] Sumber data pertama dan utama (*key informan*) diambil dari istri-istri tuan guru yang berasal dari pondok pesantren ternama dan dianggap progresif di kalangan masyarakat Sasak. Wawancara mendalam dilakukan terhadap istri tuan guru untuk memperoleh informasi tentang peran mereka, yaitu peran sebagai pribadi, di dalam keluarga, dan peran sosialnya. Selain wawancara, observasi juga digunakan untuk mendapatkan gambaran umum situasi sosial terkait dengan tempat, pelaku, dan aktivitas sumber data. Analisis data dalam penelitian ini mencakup tiga kegiatan[71], yaitu reduksi data, display data, dan pengambilan kesimpulan dan verifikasi. Ketiga kegiatan tersebut saling berhubungan dan berlangsung terus selama penelitian dilakukan.

Perspektif gender dipakai dalam menganalisis data-data yang diperoleh. Teori *housewifization* oleh Maria Mies dan *State Ibuism* yang dikemukakan oleh Julia Suryakusuma menjadi dasar di mana penelitian ini berpijak.

A. Profil Istri-Istri Tuan Guru

Pada umumnya ada pergeseran yang terjadi terkait dengan kapasitas personal istri tuan guru, yaitu fakta yang ditemukan dalam keluarga tuan guru muda dan tuan guru tua. Tuan guru muda yang dimaksud

---

[70]Earl Babbie, *The Practice of Social Research* (California: Wadsworth Publishing Company, 1998), 194-196.

[71]Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Tarsito, 1992), 129-130.

adalah mereka yang berumur 50 tahun ke bawah, sedangkan tuan guru tua adalah mereka yang berumur 50 tahun ke atas. Pada keluarga tuan guru tua, rata-rata istri mereka adalah keturunan dari tuan guru-tuan guru, terutama untuk istri pertama, baik dalam hubungan ke bawah maupun ke samping. Kalau dirunut silsilahnya pasti ada hubungannya dengan tuan guru. Berbeda dengan istri pertama, istri berikutnya tidak lagi diperhatikan keturunanya, tetapi fisik dan akhlaknya. Sangat sedikit ditemukan tuan guru lama yang tidak berpoligami karena kecenderungan dulu banyak orang tua yang mempersilahkan anak gadisnya dinikahi oleh tuan guru, "*silak le man kaye*" (silahkan kalau tuan guru berkenan). Tidak heran misalnya salah seorang tuan guru dari salah satu pondok di Kediri Lobar mempunyai 8 orang istri dengan 19 anak yang hidup. Pada tuan guru muda, latar belakang keluarga istri lebih bervariasi. Tidak semua istri tuan guru muda berasal dari keturunan tuan guru pula. Karakteristik pertama yang harus dimiliki oleh istri tuan guru adalah akhlak yang baik dan penampilan fisik yang tidak mengecewakan.[72]

---

[72]Rata-rata memang istri tuan guru cantik Ini diakui oleh beberapa orang tuan guru yang diwawancarai bahwa memang salah syarat utama sebagai dasar pemilihan istri adalah alasan fisik, agar tuan guru tidak melirik perempuan lain dan juga karena istri tuan guru adalah prototipe perempuan yang harus mendekati kesempurnaan. Sayangnya, dalam prakteknya, kecantikan istri tidak mutlak menghalangi tuan guru untuk berpoligami. Demikian juga masalah "mendekati kesempurnaan" terfokus pada indikator fisik semata.

Pada umumnya, istri tuan guru tua memiliki tingkat pendidikan formal yang rendah. Mereka biasanya pernah “mondok”, tetapi tidak mempunyai sertifikat (ijazah) pendidikan formal. Hj. Raihan (Istri TGH Shofwan Hakim), misalnya, pernah sekolah di Mu’alimat, tetapi tidak selesai karena terburu menikah.[73] Setelah menikah, keinginan untuk melanjutkan sekolah sudah tidak ada karena memang tuntutan zaman waktu itu belum ada, bahkan ada larangan dari keluarga bagi perempuan untuk sekolah tinggi.

Pada tuan guru muda, tingkat pendidikan istri tuan guru beragam. Ada yang sempat menamatkan pendidikan formal sampai aliyah sambil mondok, ada juga yang bergelar sarjana, bahkan magister. Tingkat pendidikan ini biasanya dipengaruhi oleh usia para istri tuan guru. Istri tuan guru yang berumur kurang dari 50 memiliki pendidikan yang lebih tinggi dengan latar belakang spesialisasi pendidikan yang lebih bervariasi, misalnya pendidikan dan hukum. Ada yang sebelum menikah tidak tamat aliyah, tetapi setelah menikah menggambil paket C, lalu melanjutkan kuliah dan

---

[73]Fenomena tidak bisa melanjutkan sekolah atau kuliah setelah menikah juga dialami oleh beberapa istri tuan guru lain, misalnya Hj. Sakinah istri TGH. Zainal Arifin Lombok Tengah yang berusaha kuliah setelah menikah, tetapi tidak bisa menyelesaikan.

sekarang menjadi sarjana. Ada juga yang sempat mengenyam pendidikan di Mesir.[74]

Latar belakang pendidikan ini sangat berpengaruh bagi kapasitas personal istri-istri tuan guru. Ada hubungan yang sangat erat antara tingkat pendidikan dengan kemampuan perspektif dan wawasan mereka sebagai istri seorang tokoh terhadap realitas-realitas kekinian. Latar belakang pendidikan ini juga berpengaruh terhadap keinginan sebagian istri tuan guru untuk meng-update informasi dan pengetahuan yang mereka miliki agar bisa terus beradaptasi dengan perkembangan zaman. Semakin rendah tingkat pendidikan, semakin enggan istri tuan guru untuk membaca dan mengikuti perkembangan kehidupan sosial.

Dari sisi kelancaran proses komunikasi, istri tuan guru tidak hanya mendengar dan menjawab, tetapi juga bisa kembali bertanya sehingga lebih sebagai obrolan dan perbincangan biasa. Tidak ada pengaruh yang signifikan dari faktor umur atau latar belakang pendidikan karena keterampilan dan sikap ini merupakan sesuatu yang bawaan (innate). Kemampuan mereka untuk mempengaruhi juga tinggi terlepas dari latar belakang pendidikan sehingga ada istri tuan guru

---

[74]Informasi tentang latar belakang pendidikan diperoleh melalui data profil yang diisi oleh para istri tuan guru sebelum mereka diwawancarai sebagai dokumen yang diinventarisasi oleh peneliti.

yang menjadi pengusaha bekerja sama dengan pengusaha dari Surabaya dan ada juga yang menjadi tim lobby kepada pemerintah atau funding lain untuk pembangunan dan kemajuan pondok.

Istri tuan guru melihat bahwa idealitas peran seorang istri adalah men-*support* secara penuh kegiatan suaminya terutama harus terejawantah dalam tugasnya sebagai ibu rumah tangga. Tuan guru adalah milik umat yang tingkat keterlibatannya dalam masalah-masalah keumatan sangat penting. Karena itu, istri harus bisa mendorong dan mendukung untuk memperlancar semua kebutuhan tuan guru. Karena peran publik tuan guru sangat intens, peran domestik perlu dijalani secara intens juga oleh seorang istri karena tiap-tiap pihak perlu menjalankan kewajiban dengan baik dan sudah ada tempatnya.

Belum tampak adanya sosok istri tuan guru yang berangkat dari awal sejak proses pendirian pondok lalu konsisten berjuang untuk pembinaan umat. Demikian pula, belum ada istri tuan guru yang memang secara independen menggagas berdirinya sebuah pondok putri yang kemudian menjadi pimpinan tertinggi atau unit-unit lain yang berada di bawah bendera besar pondok pesantren, baik yang formal, maupun yang tidak formal, mungkin semacam LSM.

Apa yang dilakukan istri tuan guru adalah mengikuti irama kegiatan tuan guru dan kalau pun ada gagasan mereka untuk mendirikan sesuatu, pasti itu selalu harus melewati meja negosiasi dengan suami mereka. Fakta ini misalnya mendorong para peneliti topik kepemipinan perempuan di pondok pesantren menggeser fokus penelitiannya bukan lagi pada pemaknaan secara kaku dikotomi publik dan domestik. Eka Mulyani misalnya mengusulkan bahwa standar kepemimpinan bu Nyai tidak bisa disamaratakan dengan kepemimpinan pak Kyai, melainkan harus sedikit dimodifikasi dengan melihat dinamika yang terjadi pada sepak terjang mereka.75

Kedudukan dan status sosial istri tuan guru lebih tinggi daripada perempuan biasa. Hal ini adalah poin yang menyamakan semua istri tuan guru walaupun berbeda latar belakang dan kapasitas sebagaimana terpapar di atas. Tak heran misalnya, kedudukan sebagai istri tuan guru itu sendiri menjadi cita-cita dari sebagian besar orang tua maupun perempuan, walaupun untuk menjadi istri kedua, dalam konteks budaya Sasak. Dahulu, konon, orang tua dengan senang hati menawarkan anak gadisnya kepada tuan guru untuk mengharapkan berkembangnya keturunan yang

---

[75]Lihat Eka Sri Mulyani, "Menganalisa Kepemimpinan Perempuan dalam Pesantren dan Dayah" dalam *Perempuan Dalam Masyarakat Aceh: Memahami Beberapa Persoalan Kekinian* (Banda Aceh: Logica Arti, 2009), 212-213

mempunyai ‘trah’ suci dan berkompeten dalam bidang keagamaan. Itulah mengapa, pernikahan poligami sangat lazim ditemukan pada keluarga tuan guru-tuan guru terdahulu.[76]

Walaupun belakangan kecenderungan berpoligami tuan guru sudah menurun namun kenyataan bahwa posisi istri tuan guru tetap diimpikan oleh banyak perempuan masih ada, hanya saja dengan alasan dan pembenaran yang berbeda dan dengan cara dan prosedur yang kebih ketat. Misalnya dari sisi tuan guru, menginginkan pendamping yang lebih muda dan energik yang akan banyak membantu peran-peran publiknya sedangkan dari sisi istri menganggap bahwa pilihan menjadi istri tuan guru adalah bagian dari strategi perjuangan untuk lebih berkiprah memajukan umat.77

---

[76]Sebagaimana terungkap dari wawancara dengan H. Abdullah Musthafa, salah seorang Tuan Guru dari pondok esantren al Ishahuddini Kediri Lombok Barat. Ia mengakui bahwa bapaknya al maghfurllah H. Musthafa memiliki 8 orang istri bahkan konon ketika bermukim di Mekkah sempat juga menikah karena pada saat beliau meninggal ada seseorang yang datang mengaku sebagai anaknya hasil pernikahan dengan seorang perempuan di Mekkah.

[77]Seperti terungkap dari istri muda salah seorang tuan guru yang mengakui bahwa perkawinannya dengan suami yang telah beristri merupakan pilihan sulit dan berani mengingat latar belakang dia sebagai aktivis perempuan. Hanya saja ia mengakui bahwa poligami yang dilakukan adalah contoh poligami yang ‘baik’ dan sesuai prosedur karena tidak ada masalah dengan istri pertama.

Impian untuk menjadi istri tuan guru ini sebenarnya mengindikasikan arti penting posisi istri tuan guru paling tidak bagi pencitraan diri secara internal dari perempuan Sasak. Pencitraan diri ini juga tidak terlepas dari bagaimana masyarakat memandang lebih posisi perempuan sebagai istri tuan guru. Dalam hal ini, ada celah dari masyarakat dengan memberikan semacam bentuk *atributed power*[78] kepada istri tuan guru. Sayangnya, modal awal berupa pencitraan diri dan penerimaan masyarakat ini dalam implementasinya tidak banyak dikembangkan sebagai kapasitas untuk lebih memperluas peran keistrian pada hal-hal yang lebih dari sekedar pelaku dibalik layar dari ketokohan suami mereka walaupun ada sedikit perkecualian dari beberapa istri tuan guru. Fenomena ini nampaknya terjadi karena *attributed power* tersebut belum bisa ditingkatkan menjadi *negotiated power*[79] pada tataran keluarga.

[78]*Attributed power* yaitu kekuasaan yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang sebagai bagian dari norma budaya, misalnya budaya memberikan kekuasaan yang lebih kepada orang tua terhadap anak. Lihat Lloyd Saxton, *The Individual, Marriage, and Family* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1996) 245-248.

[79]*Negotiated power* yaitu kekuasaan berdasarkan kesepakatan dan musyawarah. *Ibid.*

B. Aktivitas Sosial Keagamaan

Secara umum, aktivitas sosial keagamaan istri tuan guru sangat terbatas jika indikator yang dipakai adalah tampilnya mereka menjadi tokoh yang memiliki pendidikan formal yang tinggi, penceramah yang terpublikasi secara luas, keterlibatan yang sangat intens dalam permasalahan sosial maupun kepemimpinan tertinggi dalam pondok pesantren. Nampaknya indikator semacam itu belum banyak mendasari penilaian masyarakat terhadap kiprah istri tuan guru maupun sebagai pegangan bagi istri tuan guru sebagai faktor pencitraan diri pribadi mereka. Fenomena ini jauh berbeda dengan kenyataan yang terjadi di Jawa maupun di Sumatera di mana keterlibatan perempuan di dalam pondok pesantren bahkan sebagai pendiri menjadi bagian sejarah yang tak terbantah.[80]

Masyarakat secara umum masih melihat bahwa justeru peran esensial yang dimainkan oleh istri tuan guru sebagai makhluk domestik merupakan peran yang

---

[80]Tentang ini lihat Ilfi Nurdiana, "Kepemimpinan Perempuan dalam perspektif Islam dan Beberapa Strategi Penguatannya," dalam *Konferensi Nasional LAPIS-PGMI Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam: Makalah Terseleksi* (Surabaya: Lapis PGMI, 2009). Lihat juga Anggie V. Goenadi dan Thantien Hidayati, "Revitalisasi Pencitraan Kepemimpinan Perempuan dalam lembaga Pendidikan Islam (Kiprah Perjuangan Pendiri Madrasah Diniyyah Putri Pertama di Indonesia: Syaikhah Rahmah el Yunusiyyah)" dalam *Konferensi Nasional LAPIS-PGMI Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam: Makalah Terseleksi* (Surabaya: Lapis PGMI, 2009).

sangat penting, karena tanpa ketersediaan waktu istri yang begitu besar, keberhasilan tuan guru tidak bisa dijamin. Peran tersebut secara tidak langsung merupakan kontribusi yang luar biasa dari seorang istri. Namun demikian, nampaknya perspektif yang menuntut seorang istri terlibat dalam dunia publik juga sudah muncul terutama dari kalangan generasi dan tuan guru-tuan guru muda.

Ada perbedaan yang cukup signifikan antara tuan guru muda dan tua. Hal ini disebabkan tuntutan zaman. Sesungguhnya peran mereka dalam menunjang keberhasilan tuan guru dan berkembangnya pondok pesantren sangat besar dalam berbagai bentuknya. Bentuk peran ini muncul dari yang paling identik dengan peran domestik misalnya dengan betul-betul menjadi ibu rumah tangga sampai pada peran yang terkategori sebagai peran publik baik yang berhubungan dengan ekonomi, pemberdayaan masyarakat, maupun menjadi penceramah pengajian bahkan juga terlibat dalam wilayah politik.

Beberapa istri tuan guru menangani dan memimpin kelompok pengajian baik dalam skala yang sangat terbatas, misalnya pada kelompok-kelompok masyarakat di sekitar pondok maupun menjadi pengisi musiman pengajian di radio lokal. Selain itu mereka juga terlibat dalam beberapa kegiatan pondok yang bernuansa pemberdayaan baik untuk internal pondok

misalnya semacam forum ‘curhat’ bersama para santriwanti maupun dalam kegiatan yang lebih terorganisasi.

Bidang ekonomi dilibati misalnya dengan menjadi pengusaha. Sejauh yang ditemukan, ada istri tuan guru yang menjalin usaha pom bensin dengan seorang pengusaha dari Surabaya. Ada juga yang menangani usaha burung Walet. Menariknya, bidang ekonomi ini digeluti bukan semata-mata karena motivasi ekonomi dan kontribusi bagi peningkatan ekonomi keluarga, tetapi lebih pada keinginan berkontribusi bagi pengembangan pondok terutama pembangunan secara fisik.

Fenomena tersebut mengindikasikan bahwa keinginan untuk berdedikasi bagi pengembangan pendidikan dengan kontribusi yang mereka bisa usahakan juga dapat ditemukan pada istri tuan guru. Di balik identitas keistrian mereka yang sangat dominan, tetap tersimpan komitmen sosial walaupun memang sering terkaburkan oleh identitas keistrian mereka.

Istri tuan guru juga banyak yang terlibat di dalam aspek manajemen pondok. Keterlibatan ini dalam bentuk yang tidak langsung, misalnya lewat usulan yang terkait dengan kebersihan maupun kerapian pondok pesantren kepada penanggungjawab maupun secara langsung menanganinya terutama yang terkait dengan manajemen pemondokan (penginapan) dan

konsumsi santri. Hanya saja aspek manajemen yang mereka libati memang bukan pada tataran keputusan-keputusan strategis tetapi lebih sebagai pelaksana dan terutama terkait dengan hal-hal yang masih berbau domestik.

Aktivitas politik dilakoni oleh istri tuan guru semisal menjadi kader partai dan menjadi calon anggota legislatif. Perlu dicatat bahwa sejauh ini baru sedikit istri tuan guru yang berhasil lolos menduduki kursi legislatif walaupun ada beberapa yang mencoba melalui proses pencalonan.[81] Hal ini juga menjadi fenomena yang ambigu karena di satu sisi secara nyata tuan guru memiliki umat dan pendukung yang banyak, tetapi di di sisi lain, istri tuan guru tidak mampu mendulang suara dari mereka. Padahal rata-rata istri tuan guru yang maju menjadi caleg adalah mereka yang berasal dari pondok yang lumayan besar dan memiliki kemampuan komunikasi yang baik. Kondisi ini lebih disebabkan masih kuatnya pandangan masyarakat melihat istri tuan guru bahwa idealnya posisi mereka masih menjadi makhluk domestik yang tidak neko-neko. Selain itu, mereka juga masih mengkhawatirkan terlibatnya istri tuan guru dalam panggung politik akan memberikan beban yang berat bagi mereka yang notabene seorang

[81]Salah seorang istri tuan guru yang sekarang berhasi menduduki jabatan ini adalah Umi Zarkawi dari Sakra, bahkan ia menjadi salah seorang ketua fraksi di DPR Lombok Timur

perempuan yang sudah memiliki beban berat juga dalam mendukung sepak terjang tuan guru. 82

Selain terlibat dalam politik praktis, istri tuan guru juga menjadi anggota organisasi sosial kegamaan. Hal ini terutama bagi pondok-pondok pesantren yang memang berafiliasi kepada organisasi sosial keagamaan tertentu, misalnya Nahdhatul ‘Ulama (NU) dan Nahdhatul Wathan (NW). intensitas keterlibatan mereka memang bervariasi yaitu hanya tercatat menjadi pengurus dan atau anggota maupun yang memang terlibat langsung secara aktif lewat Muslimat NU maupun NW.

C. Faktor Penghalang Peran Publik Istri Tuan Guru

Ada beberapa hal yang ditengarai sebagai penyebab kurangnya keterlibatan para istri tuan guru baik pada proses pendidikan yang berlangsung dalam pondok pesantren maupun aktivitas sosial keagamaan yang lebih luas. Faktor-faktor tersebut terbagi menjadi 2, yaitu faktor internal atau faktor yang muncul dari dalam diri istri-istri tuan guru dan faktor eksternal yaitu hambatan dari luar yang menyebabkan peran dan aktivitas istri tuan guru sangat terbatas. Hanya saja perlu dicatat bahwa di kalangan istri-istri tuan guru

---

[82]Seperti yang terungkap dalam FGD pertama maupun kedua yang diadakan dengan kalangan akademisi, toga, toma, dan aktifis maupun perwakilan masyarakat tertanggal 8 November dan 29 November 2010.

muda, faktor internal ini semakin menipis walaupun faktor eksternal masih mendominasi.

Faktor internal yang pertama adalah rendahnya kompetensi keilmuan. Ada asumsi bahwa syarat utama menjadi istri tuan guru adalah karena akhlak (agama) dan fisik (cantik) bukan karena latarbelakang pendidikan. Bisa jadi alasan bagi tuan guru memilih istri (syarat-syarat menjadi istri tuan guru) didasarkan pada pemahaman yang sempit pada hadits yang menyebutkan hanya empat kualifikasi mencari istri: karena hartanya, karena kecantikan, karena keturunan, dan karena agama. Hadits ini tidak secara eksplisit menyebutkan misalnya karena ilmunya atau kepintarannya, sehingga sosok perempuan ideal adalah hanya perempuan yang memiliki empat kualifikasi sebagaimana dalam hadits tersebut. Rata-rata istri tuan guru berpenampilan menarik secara fisik. Hal ini juga diakui oleh salah seorang tuan guru muda.[83]

Faktor internal yang kedua adalah rendahnya keterampilan komunikasi yang efektif. Banyak istri tuan guru yang memang kapasitas personalnya tidak memadai. Konsekuensinya, mereka tidak mempunyai cukup modal untuk ikut berkiprah baik di dalam pondok maupun kehidupan masyarakat luas.

[83]Wawancara dengan TGH. L. Zainuri, Kamis 7 Oktober 2010.

Faktor internal yang ketiga adalah kurangnya pengalaman berkiprah dan pergaulan dengan lingkungan di luar pondok pesantren. Walaupun mereka mengetahui bahwa mereka memiliki status sosial yang lebih tinggi daripada perempuan kebanyakan, tetapi mereka kurang mengetahui bagaimana arti penting status sosial tersebut. Mereka kurang bisa menempatkan status itu menjadi modal sosial yang lebih bermanfaat untuk pengembangan diri maupun aktualisasi dan dedikasi dalam skala yang lebih luas.

Faktor internal yang keempat adalah terbatasnya wawasan tentang realitas sosial yang memerlukan intervensi. Kurangnya pengalaman berkiprah dan minimnya kontak mereka dengan dunia luar berakibat pada minimnya pengetahuan tentang kondisi dunia luar dan permasalahan sosial. Mereka tidak banyak menyadari betapa banyak tantangan kehidupan dan realitas sosial yang muncul di lingkungan mereka yang memerlukan keterlibatan aktif mereka sebagai istri tuan guru yang notabene merupakan tokoh masyarakat.

Faktor internal yang kelima adalah pencitraan diri para istri tuan guru yang masih merujuk pada standar konvensional sebagai istri ideal bagi tuan guru. Kebanyakan istri tuan guru belum mencitrakan dirinya sebagai perempuan aktivis atau wanita karier. Istri yang ideal bagi mereka adalah istri yang selalu tersedia untuk membantu suami dalam tugas-tugas kerumahtanggaan

karena memang suami dan istri punya tanggung jawab yang berbeda. Istri yang baik adalah istri yang menjaga rumah dan harta suaminya dan tidak akan keluar tanpa seizin suami. Jam terbang tuan guru yang begitu tinggi mengharuskan mereka untuk berperan penuh di dalam rumah.

Faktor internal yang keenam adalah keinginan untuk membatasi aktivitas publik atau tidak beraktivitas sama sekali di dunia publik. Karena pencitraan diri yang demikian maka keinginan untuk membatasi diri dari aktivitas publik sangat wajar muncul. Dalam hal ini ideologi pemisahan ruang publik dan domestik sangat terasa di kalangan istri-istri tuan guru tua pada umumnya.

Faktor internal di atas sudah semakin memudar bagi kalangan istri-istri tuan guru muda. Pada keluarga tuan guru tua pun ada kecenderungan putri-putri mereka untuk bisa berbda dengan pengalaman orang tua mereka yang memang berbeda tuntutan zamannya. Namun, terkait dengan ideologi pemisahan ruang publik-domestik, nampaknya masih dipegang kuat baik oleh generasi tua dan sebagian besar generasi muda. Di antara istri tuan guru yang ditemui, ada satu yang pandanganya sangat maju terkait dengan ideologi pemisahan ruang ini. Menurutnya, harus ada negosiasi yang setara dalam keluarga.

Ya sebenarnya kalau masalah hak dan kewajiban adalah sama-sama, dalam mendidik anak, kewajiban kita sama. Hak kita sama, Saya selama ini berjalan, ya mungkin tidak sama dengan kebanyakan orang-orang berumah tangga. Misalkan anak mau bayar kuliah tidak harus meminta sama suami, selama saya ada punya, saya berikan, karena itu merupakan tanggung jawab bersama dalam segala hal. Karena saya merasa itu adalah tanggung jawab bersama, jadi dulu kalau ada urusan sekolah mamik saya, urusan hari-hari makan itu ibu saya. Saya tidak suka ada dikotomi didalam keluarga, yang harus ada pembagian-pembagian kerja. Dan yang terpenting adalah kemandirian, misalkan dalam hal ekonomi yang terlalu banyak bergantung sama suami, tapi dari segi sosial karena belum tercerahkan karena pendidikan tidak tinggi, jadi masih sama dengan keputusan yang lain masayarakat segala hal tidak dilibatkan, saya tidak suka itu dan bapak juga tau apa yang saya tidak suka itu dia tau, jadi kesetaran itu terbangun dalam hal hal memgambil keputusan politik dan hampir kita memiliki kesamaan sekitar sembilan puluh sembilan persen kami dengan bapak mempunyai kesamaan. [84]

[84]Wawancara dengan Bq. Mulyanah, Senin 18 Oktober 2010.

Hal ini ironis, mengingat al-Qur'an dan hadis serta praktek-praktek yang dilakoni oleh para istri Nabi sebagai pedoman hidup umat Islam menunjukkan hal sebaliknya. Gambaran tentang para istri Nabi di dalam al-Qur'an menampakkan independensi seorang perempuan maupun keterlibatannya di dunia publik.[85] Demikian pula contoh yang telah ditunjukkan oleh para istri Nabi.[86]

Selain faktor internal sebagaimana dikemukakan di atas, faktor eksternal juga cukup besar pengaruhnya terhadap minimnya keterlibatan sosial keagamaaan para istri tuan guru. Faktor eksternal yang pertama adalah persepsi masyarakat terhadap istri tuan guru sebagai makhluk domestik. Masyarakat tidak sepenuhnya melihat istri tuan guru sebagai partner sejajar yang mampu berperan sebagaimana tuan guru. Masyarakat lebih melihat seorang istri tuan guru sebagai pihak yang secara tidak langsung memang mendukung perjuangan tuan guru, tetapi bukan mitra diskusi dalam keterlibatan mereka secara sosial keagamaan. Wujud seorang istri tuan guru hanya

---

[85]Lebih lanjut tentang ini lihat Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994

[86]Haleh Afshar, "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik" dalam Mai Yamani, *Feminisme dan Islam: perspektif Hukum dan Sastra*, Purwanto (penerj.) (Bandung: Yayasan Nuansa Cantika, 2000), 299

dibayang-bayangi oleh kharisma dan popularitas suaminya. Hal ini juga disebabkan oleh tidak adanya istri tuan guru yang memang mendobrak kepercayaan ini sehingga muncul rasa percaya dari masyarakat akan kemampuannya.

Pandangan bahwa istri sebagai pihak yang sangat (atau satu-satunya) yang bertanggung jawab terhadap kehidupan rumah tangga atau keluarga tidak hanya terjadi pada masyarakat awam, tetapi juga pada keluarga tuan guru. Dengan keterlibatan para tuan guru pada aktivitas-aktivitas luar rumah yang sangat tinggi, para istri tuan guru menghabiskan banyak waktu untuk menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan domestik mereka. Walaupun para istri tuan guru tersebut memang banyak yang tidak melakukan sendiri pekerjaan rumah tangga karena banyaknya para santri atau masyarakat yang bersedia mengabdikan diri untuk mendapatkan 'berkah', tetap saja tanggung jawab semua peran domestik dianggap menyita peran istri tuan guru.

> Sebenarnya istri tuan guru itu tidak terlalu sibuk misalnya adik-adik saya itu saya lihat gak pernah ngurus anak-anaknya, habis melahirkan bisa jalan-jalan ke mana karena banyak yang ikut merawat.[87]

---

[87]Wawancara dengan TGH. Abdullah Musthafa, Sabtu 18 September 2010.

Faktor eksternal yang kedua adalah ideologi pemisahan ruang. Menurut pandangan masyarakat, bahkan kelompok yang sudah tercerahkan seperti akademisi, tidak mungkin istri tuan guru bisa sejajar kiprahnya dengan tuan guru. Syukur-syukur mereka bisa mengabdikan diri pada proses pendidikan di pondok.

> Kalau secara kultural, tetap akan lahir, cuma sangat terbatas wilayahnya, skupnya internal pondok saja. Jadi, hanya sebatas itu. Kalau setara seolah-olah jadi tuan guru, itu sulit. Akan tetapi, bukan tidak mungkin suatu saat karena sekarang lebih memfokuskan diri di pondok. Misalnya, dia berinteraksi dengan siswi. Itu fokusnya. Saya tidak tahu, budaya patriarkhi memberikan andil seperti itu. Sulit membayangkan perempuan sekaliber tuan guru yang berceramah 104 kali dalam sebulan. Kalau perempuan seperti itu berat. Kalau ada figur perempuan, skalanya tetap lokal dalam internal pondok.[88]

Faktor eksternal yang ketiga adalah pembatasan peran dan minimnya dukungan keluarga. Untuk mengikuti rutinitas-rutinitas sosial di sekitar pesantren,

---

[88]Wawancara dengan salah seorang perwakilan masyarakat, Kamis, 4 November 2010.

banyak istri tuan guru yang tidak berkesempatan karena batasan-batasan posisi dan peran mereka yang telah termapankan dalam keluarga. Tuntutan terhadap seorang perempuan sebagai "penghuni rumah tangga" sangat tinggi di kalangan istri tuan guru karena mereka diharapkan menjadi prototipe "wanita sholihah" yang menjalani peran-peran tradisional. Partisipasi mereka dalam aktivitas pendidikan santri dan sosial keagamaan dihalangi oleh pemahaman ini. Konsekuensinya, para tuan guru menjadi *single fighter* dalam kepemimpinan maupun tanggungjawab terhadap pondok pesantren.

> Yang penting ia jujur dan diam dirumah kalau ia pergi harus menjaga rumah, menjaga anak kalau selalu ada di rumah kecuali kalau memang ada yang ndak bisa ndak dihadiri baru boleh keluar, tapi kalau ndak terlalu penting dan bisa ndak dihadiri lebih baik di rumah[89]
>
> Sebenarnya potensi itu ada tetapi memang belum ada dukungan. Dari segi keturunan sudah, begitu pula dengan komunikasi. Hanya kesannya tuan guru laki-laki tidak terlalu memberikan kesempatan yang leluasa atau belum terpikir misalnya ada kelompok pengajian perempuan misalnya cukuplah perempuan diberi kesempatan, misalnya hal-hal yang khusus terkait dengan putri agar tidak risih.

[89]Wawancara Hj. Runiati, 10 Oktober 2010.

> Termasuk Hj. Nurfalah itu saya lihat ngaji kitab kuning. Dia nikah belum tamat aliyah tetapi ia mengikuti kejar paket c dan kuliah di Nurul Hakim.[90]
>
> Menurut saya, bukan karena kurang percaya diri, tetapi mungkin banyak didominasi laki-laki. Kalau di Kediri, kesempatan perempuan terlibat di masjid-masjid sangat kurang, apalagi di masjid jami'. Kalau memberikan pengarahan-pengarahan kepada santrinya sudah mulai ada, tetapi sangat minim.[91]

Faktor eksternal yang keempat adalah perkawinan poligami. Kalaupun ada keinginan dari para tuan guru untuk mengorbitkan istri mereka, kadang-kadang keinginan tersebut terbentur oleh kenyataan bahwa mereka memiliki lebih dari satu istri. Menurut cerita orang dekat dari salah seorang tuan guru terkemuka yang memiliki dua istri, tuan guru tersebut seringkali bermain petak umpet hanya sekadar untuk memilih salah satu istrinya yang akan mendampingi pada acara-acara tertentu karena menghindari konflik di antara istri- istri tersebut. Walaupun, dari sisi tuan guru pelaku poligami menganggap bahwa justeru

---

[90]Wawancara dengan TGH. Abdullah Musthafa, Sabtu, 18 September 2010.

[91]Wawancara dengan TGH. Lalu Busyairi, Senin, 4 Oktober 2010.

pernikahanya itu untuk membuktikan dukungannya terhadap kemajuan perempuan karena istri pertama tidak punya waktu. Istri kedua juga berdalih bahwa pernikahannya dengan seseorang yang telah berstatus suami adalah pilihan perjuangan yang harus ia jalani karena di situlah menurutnya kompetensi ia bisa terasah dan tersalurkan.

D. Faktor Pendorong Peran Publik Istri Tuan Guru

Walaupun dalam skala yang masih terbatas, keterlibatan publik istri tuan guru juga tidak bisa dinafikan. Di balik itu ada faktor-faktor pendorong baik yang bersifat internal maupun eksternal. Faktor internal yang pertama adalah kompetensi dan kemauan yang kuat dari istri tuan guru. Sebagaimana yang tampak dari istri salah seorang tuan guru dari Sakra Lombok Timur yang baru-baru ini mencalonkan diri sebagai anggota legislatif, dengan memiliki 8 anak, ia mampu mengikuti proses pencalonan itu dan akhirnya berhasil. Sehari-hari ia juga mengisi pengajian bagi kelompok ibu-ibu yang skalanya masih terbatas pada wilayah Sakra dan sekitarnya. Poin penting yang dilihat dari sosok ia adalah tekadnya yang kuat untuk terlibat dalam aktivitas sosial keagamaan bisa diupayakan dengan manajemen waktu dan kemampuan mendelegasikan sebagian tugas keibuan dan keistriannya kepada orang yang percaya. Artinya, komitmen sosial dan identitas

domestik bisa berjalan beriringan dan tidak saling menegasi dan mengaburkan.

Faktor internal yang kedua adalah latar belakang menjadi aktivis. Latar belakang seorang istri tuan guru sebagai aktivis juga sangat berpengaruh bagi aktif tidaknya ia setelah menikah. Walaupun juga perlu diakui, intensitasnya memang berbeda, hanya saja skalanya bisa lebih luas karena didorong oleh keberadaannya sebagai istri seorang tokoh.

Kemandirian itulah yang menjadikan saya seperti hari ini. Artinya di bidang sosial, sebelum menikah pun saya sudah memiliki aktivitas yang banyak. Di LSM saya juga pernah, aktifis mahasiswa juga ya, kemudian di organisasi pelajar. Jadi, semua peran dan proses yang kita alami itu adalah proses menuju pengkaderan diri untuk menjadi pemimpin. Saya menyadari bahwa setiap orang adalah pemimpin, dan saya menyadari bahwa saya adalah pemimpin, dan pemimpin itu. Kalau kita menyadari pilihan untuk jadi pemimpin. Maka yang ada, bukan kayak simpatisan. Simpatisan kan yang ada loyalitas, tapi kalau seorang kader apalagi yang bisa kita perbuat.92

Latar belakang menjadi aktivis dan telah terbangunnya cara pandang yang melihat potensi diri dan apa yang harus diperbuat merupakan modal

---

[92]Wawancara dengan Bq. Mulianah, Minggu, 7 November 2010.

konsistensi keterlibatan sosial istri tuan guru. Hanya saja memang pasti ada negosiasi yang dilakukan agar keseimbangan peran domestik dan komitmen publik bisa terjaga. Posisi yang tidak lagi sendiri dan disertai tangggungjawab sebagai istri menjadikan istri tuan guru juga harus melakukan penyesuaian-penyesuaian

> Setelah menikah bukan karena dibatasi, tidak! Tapi saya membatasi diri dan sudah memilih kalau dulu sudah sebulan bisa sampai enam kali saya bolak balik dari Jakarta pokoknya keluar daerah karena berbagai urusan sendiri malah sampai belum sampai rumah kita sudah berangkat lagi, tapi saya rasa ini bukan karena paksaan, tapi karena pilihan karena saya sudah memperhitungkan bahwa apa yang saya putuskan itu adalah sebuah perjuangan.[93]

Negosiasi terhadap dedikasi diri dan tugas keistrian memang tidak terhindarkan, hanya saja seringkali kedua hal ini bukan menjadi pilihan, tetapi bentukan ataupun paksaan atas nama kodrat. Ketika seorang perempuan mampu menyadari bahwa perjuangan dapat dilakukan dengan memaksimalkan potensi diri sebagai individu dan juga menegaskan posisi sebagai istri, maka sebenarnya posisi istri dan

[93]Wawancara dengan Bq Mulyanah, Senin 18 Oktober 2010.

komitmen sosial bisa saling mengisi, tidak saling mengaburkan.

Latar belakang menjadi aktivis ini secara langsung mempengaruhi kedinamisan jiwa dan cara pandang istri tuan guru. Jiwa yang dinamis inilah yang mendorong istri tuan guru mencoba dan mempelajai hal-hal yang baru sehingga tidak terpaku hanya pada peran keistriannya.

> Tapi kalau kita sudah mengambil dan sadari, bahwa kita seorang pemimpin, maka apa yang bisa kita korbankan untuk mencapai tujuan yang kita maksudkan. Bukan berdiam diri, jadi setiap hari itu adalah momen pembelajaran, momen aktifitas yang pasti akan membawa perubahan positif bagi saya.[94]

Faktor internal yang ketiga adalah kepercayaan diri. Seorang istri tuan guru yang menjadi tim lobbying mengaku bahwa rasa percaya diri karena ia dikenal sebagai istri seorang tuan gurulah yang menyebabkan dia berani menghubungi orang-orang ternama sebagai penyandang dana, walaupun ia mengakui bahwa sebenarnya kemampuan ia berkomunikasi terbatas. Demikian pula seperti yang terungkap dari pengamatan

[94] *Ibid.*

seorang tuan guru tentang adiknya yang juga dinikahi oleh tuan guru.

> Tetapi memang ada juga yang percaya dirinya ada walaupun ngomong terpatah-patah. Seperti adik saya misalnya dengan ketua golkar dia ngomong dengan tokoh itu seperti teman.[95]

Selain kepercayaan diri yang muncul karena identitasnya sebagai istri, ada juga istri tuan guru yang memang mengandalkan potensi dirinya untuk berdedikasi. Walaupun tentu tidak bisa diabaikan bahwa ia juga mendapatkan keuntungan-keuntungan tertentu dalam kapasitas ia sebagai istri tuan guru.

> Saya dalam hal-hal berkomunikasi dengan orang, saya tidak pernah menyandarkan bahwa saya istri tuan guru, saya istrinya TGH Taqiyudin, jadi saya dengan diri saya sendiri. Jadi kalau dia kenal saya istrinya tuan guru oke, tapi kalau tidak kenal juga saya tidak merasa kalau saya harus mengatakan bahwa saya istri tuan guru. Tidak dalam posisi menganggap bahwa menikah ya pribadi, tapi saya pingin dikenal atas diri saya sendiri.[96]

---

[95]Wawancara dengan TGH. Abdullah Musthafa, Sabtu 18 September 2010.

[96]Wawancara dengan Bq Mulianah, Minggu, 7 November 2010.

Faktor internal yang keempat adalah afiliasi dengan organisasi sosial keagamaan. Tercatatnya mereka baik sebagai pengurus maupun anggota Muslimat NU, al Ma'arif NU, maupun Muslimat NW memberi mereka ruang untuk melakukan aktivitas-aktivitas publik.

Faktor yang berasal dari luar (eksternal) diri seorang istri tuan guru juga banyak berpengaruh bagi adanya aktivitas publik seorang istri tuan guru. Faktor eksternal yang pertama adalah kepercayaan dan dukungan dari tuan guru dan keluarga. Pada istri tuan guru yang mendapatkan kepercayaan dari suaminya dan keluarga, aktivitas publik dalam pendidikan, dakwah, maupun aktivitas sosial bisa terlaksana. Dukungan ini baik dalam bentuk menyerahkan tanggung jawab terhadap suatu urusan, maupun dengan memberikan ruang partisipasi terhadap beberapa program maupun aktivitas pondok. Misalnya ada salah seorang istri tuan guru muda dari PP *Nurul Hakim* yang menangani beberapa kegiatan sosial semacam Pusat Informasi dan Konsultasi Reproduksi Remaja (PIKRR). Ada juga seorang istri tuan guru dari PP *Ta'limush Shibyan* Bonder Praya yang menang diiserahi tanggungjawab untuk memanage pondok pesantren.

Faktor eksternal yang kedua adalah kebutuhan tuan guru untuk dukungan karier yang lebih luas. Ini misalnya terungkap dari alasan tuan guru yang menikah

lagi untuk kedua kalinya karena ia menginginkan ada seseorang yang bisa menangani dan membantu ia mengembangkan pondok pesantren yang dikelolanya. Istri pertama yang kebetulan seorang pegawai negeri tidak mempunyai waktu banyak untuk pondok pesantren yang terletak jauh dari kota tempat istri pertama bertugas.

Terlepas dari kontroversi pernikahan poligami yang ia pilih, ia lalu memang menyerahkan tanggung jawab, kesempatan, partisipasi, dan kontrol yang besar kepada istri keduanya terkait dengan penanganan dan pengembangan pondok. Istri kedua pun dengan kemampuan yang ia miliki bisa menjalankan tugas dan tanggung jawab itu.

Nampaknya, pilihan seorang tuan guru untuk menikahi istri kedua memang lebih didasarkan pada kemampuan yang ia lihat. Dia tidak semata-mata menikahi hanya karena butuh seorang perempuan sebagai istri yang men-support dia dari ranah domestik, tetapi juga ia memang berharap banyak untuk mendapatkan dukungan-dukungan publik untuk pengembangan pondok dan ketuanguruannya. Pada poin ini memang nampak tuan guru masih menjadi center.. Namun, fenomena ini menyediakan seorang istri ruang bagi dedikasi dan komitmen publiknya. Konsekuensinya, ia juga mendapatkan manfaat dari itu

semua untuk mengasah potensi dan mengaktualisasi diri.

Faktor eksternal yang ketiga adalah tuntutan keadaan (kebutuhan akan dana dan upaya untuk pengembangan pondok). Selain faktor dari tuan guru dan keluarga, pondok pesantren menjadi tujuan dari aktivitas publik istri tuan guru. Pondok pesantren bagaimanapun merupakan institusi dan media juang yang tidak sederhana dan ber-*cost* rendah. Keterlibatan istri tuan guru untuk ikut menjadi pengusaha maupun menjadi tim lobbying sangat membantu pengembangan pondok. Hal ini membuktikan bahwa sebenarnya kontribusi istri tuan guru diperlukan dan sangat bermanfaat.

E. Istrinisasi Peran Istri Tuan Guru

Maria Mies mencetuskan istilah *housewifization* atau peiburumahtanggaan karena melihat kecenderungan simplifikasi peran perempuan menjadi hanya ibu rumah tangga. Istilah ini muncul dari hasil penelitiannya di Kota Narsapur India tentang pekerja perempuan yang menganyam renda untuk pakaian. Perempuan-perempuan tersebut bekerja di rumah sebagai homeworkers dengan gaji yang lebih rendah dari pekerja laki-laki di perusahaan dan tanpa jaminan

keamanan.[97] Mies lebih lanjut melihat ideologi housewifization ini terbentuk dari pekerja rumahan (homeworkers) untuk kepentingan kapitalis. Jadi, perspektif yang dipakai adalah perspektif Marxis feminism yang mengkritik anggapan pekerjaan rumahaan sebagai pekerjaan yang nonproduktif.

Jika ideologi housewifization dimunculkan sebagai kritik yang berbasis ekonomis dari pekerjaan perempuan, ideologi *state ibuism* yang diteorisasi oleh Julia Surya Kusuma adalah kiritik terhadap pemapanan peran perempuan sebagai ibu secara struktural oleh negara dalam konteks kebijakan pemerintah orde baru di Indonesia.[98] Teori ini muncul karena melihat kenyataan terbentuknya dharma wanita sebagai organisasi yang menaungi ibu-ibu istri pegawai negeri yang sebenarnya alat bagi negara *(patriarchy*) untuk memapankan kekuasaan .sekaligus melanggengkan domestikasi terhadap perempuan.

Dalam kasus istri tuan guru, kedua ideologi di atas tidak bisa diaplikasikan secara menyeluruh walaupun mengandung unsur yang serupa. Permasalahan domestikasi perempuan dan keinginan publisitas peran istri tuan guru bukan dalam tuntutan

---

[97]Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the Interanational Division of Labor* (London: Zed Books, 1981).

[98]Julia Suryakusuma, *Sex, Power, and Nation* an Anthology of Writings, 1979-2003 (Jakarta: Metafor Publishing, 2004).

kebutuhan ekonomi bagi perempuan dan pemanfaatan laki-laki oleh kapitalisme seperti ideologi housewifization ala Mies. Domestikasi tersebut juga tidak terjadi secara struktural dengan intervensi negara secara langsung sebagaimana dalam ideologi state ibuism.

Fakta bahwa istri tuan guru kebanyakan menjadi istri dan menjadi tokoh di belakang layar dari kepopuleran suaminya tuan guru lebih menjadi problem dari sisi komitmen sosial dan pengabdian masyarakat. Posisi mereka sebagai istri dari leading figures sebenarnya mampu mengantarkan mereka pada posisi strategis sebagai tokoh pemberdayaan masyarakat. Terlebih dalam konteks NTB yang merupakan provinsi berperingkat 2 dari bawah dilihat dari indeks pembangunan manusia (IPM) di mana permasalahan yang menyangkut perempuan menjadi salah satu kontributor, keterlibatan mereka menjadi sangat signifikan.

Kasus-kasus istri tuan guru sebagaimana terpapar sebelumnya memunculkan kecenderungan penegasian atau pengaburan komitmen publik seorang istri tuan guru sebagai makhluk sosial yang memiliki komitmen publik terhadap masayarakat dan penegasan identitas keistrian. Kecenderungan ini dapat disebut sebagai ideologi istrinisasi. Ideologi ini adalah cara pandang yang mengkotakkan peran perempuan hanya

sebagai istri ketika telah menikah dengan semakin kaburnya identitas-identitasnya yang lain

Manusia, tanpa mengenal jenis kelamin, memiliki sejumlah identitas yang melekat pada dirinya. Laki-laki dan perempuan tidak beridentitas tunggal. Dalam setiap diri individu, identitasnya ditentukan oleh sejumlah kapasitas personal maupun sosialnya. Identitas personal atau jenis kelamin seringkali diperluas menjadi identitas sosial/identitas gender yang terbakukan baik oleh pendidikan dalam keluarga, agama, maupun hukum negara. Padahal sebagaimana yang ditemukan oleh Hoskins yang mengadakan penelitian tentang perempuan di Sumba, Indonesia bahwa "Setiap orang masing-masing sesungguhnya mempunyai unsur dari dua jenis kelamin dalam sebuah pola tertentu walaupun unsur yang satu bisa mendominasi unsur yang lain, namun hal itu tergantung pada kondisi sosial yang ideal sehingga dia, baik laki-laki maupun perempuan, dapat melakukan penyesuaian diri terhadap identitas gender yang sesuai."[99]

Seorang perempuan, misalnya, bisa saja berposisi sebagai ibu, anak, istri, nenek, dosen, warga kampung, hamba Allah, anggota PKK, dan ketua pengajian pada saat yang bersamaan. Keragaman

[99] Janet Hoskins, "Doubling Deities, Descent and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories dalam Jane Monnig Attinson dan Shelly Erington, *Island Southeast Asia* (Tabford California: Stanford University Press, 1990), 273-306.

identitas tersebut tentu saja bisa pula terjadi pada laki-laki. Seorang ayah bisa saja pada saat yang sama memiliki posisi sebagai anak, kakek, suami, kepala sekolah, anggota club pencinta sepeda tua, sekretaris yayasan, dan lain sebagainya. Keragaman identitas pada tiap individu tersebut adalah merupakan fakta yang tak terbantahkan, bahkan merupakan takdir yang telah digariskan. Hanya saja sikap atau perlakuan yang telah terkonstruksi secara sosial, seringkali, tidak memberikan apresiasi yang sama terhadap ragamnya identitas laki-laki dan perempuan.

Dalam masyarakat patriarkhi, laki-laki lebih diakui keragaman identitasnya dibandingkan dengan perempuan. Naifnya identitas perempuan selalu ditunggalkan hanya menjadi seorang 'istri'. Sementara posisi laki-laki sebagai suami tidak selalu melekat dengannya jika ia kebetulan sedang menjalani posisinya yang lain. Kalau pun posisinya sebagai suami menjadi bahan pertimbangan, maka seringkali posisi tersebut akan menjadi nilai positif bagi mereka. Sedangkan bagi perempuan, posisinya sebagai istri menjadi batu sandungan bagi berkembangnya identitas atau posisinya yang lain. Seorang laki-laki yang belum menikah, didorong untuk segera menikah karena ia akan segera mempunyai seorang istri yang melayani hidupnya. Dengan menikah, seorang laki-laki akan lebih optimis melihat masa depan kariernya. Dia tidak perlu dipusingkan oleh urusan-urusan pribadi, keluarga,

dan rumah tangganya karena ada istrinya yang siap melakukan itu semua.

Fakta yang ditemukan dari istri-istri tuan guru tersebut mengungkap kecenderungan ideologi istrinisasi ini ditengarai terutama oleh dua indikasi yaitu; pertama, harapan dan perlakuan yang berbeda dari tuan guru terhadap istri dan anak-anak perempuan dan kedua, kecenderungan perubahan atau kemandekan orientasi dan aktivitas istri tuan gurupasca menikah. Anak-anak perempuan dalam banyak kasus didorong untuk menempuh pendidikan tinggi dan terlibat aktif dalam pengembangan pondok. Misalnya pada kasus pondok Nurul Hakim di mana rata-rata anak perempuannya terlibat dalam manajemen maupun kegiatan-kegiatan pondok

> Tapi ini putri-putrinya TGH Shofwan juga sudah banyak yang terlibat, misalnya Atun itu malah diberi wewenang untuk menangani STIT Nurul Hakim karena memang ia pendidikannya sudah S2. Ada gejala untuk menjadi ketua untuk menyelamatkan STIT karena ada kepentingan yang sedang bermain sehingga untuk menetralisir. [100]

[100]Wawancara dengan TGH. Abdullah Musthafa, Sabtu 18 September 2010.

Hal ini juga terjadi pada TGH Muharror Mahfud, salah seorang pengasuh pondok pesantren al Islahuddini Kediri. Putrinya menjadi salah seorang pengurus Partai Keadilan Sejahtera (PKS) bahkan terlibat aktif dalam manajemen sekolah TK Islam Terpadu (TK IT) milik partai tersebut. Ia juga sempat mencalonkan diri pada pemilu legislatif 2008 lalu tetapi belum berhasil mendulang suara yang mengantarkan ia menjadi anggota legislatif.

> Abah mendukung keterlibatan saya dalam politik maupun kegiatan sosial. Saya telah disekolah dan kuliahkan jauh-jauh sampai tanah Jawa. Ia juga mungkin melihat kemampuan saya. Saya kira hal ini karena pengaruh zaman. Abah sebenarnya termasuk konservatif. Ia dulu pernah tidak membolehkan perempuan bersepeda. Mungkin itu juga yang menyebabkan ibu saya dulu tidak terlalu di dorong untuk kegiatan-kegiatan sosial. kalau sekarang udah terlambat, biar anak-anaknya saja. [101]

Fakta bahwa ada perbedaan perlakuan yang dialami anak dan istri karena perbedaan tuntutan zaman mungkin ada benarnya. Akan tetapi juga banyak bukti bahwa memang harapan terhadap perempuan ketika

---

[101]Wawancara dengan Nurul Adha, (putri Tuan Guru), Senin 13 Desember 2010.

menjadi istri dan menjadi anak beda. Suami sebagai pendamping hidup perempuan seringkali tidak sejalan dengan harapan orang tua yang telah melahirkan istrinya tersebut. Pada poin inilah sebenarnya identitas seorang perempuan sebagai anak terkalahkan oleh identitasnya sebagai istri.

Dewasa ini banyak orang tua memiliki harapan yang tinggi terhadap anaknya baik laki-laki maupun perempuan sehingga mereka menyekolahkan anak-anaknya ke tingkat yang lebih tinggi. Jumlah perempuan di sekolah-sekolah dasar biasanya lebih tinggi dari jumlah laki-laki. Akan tetap semakin tinggi tingkat pendidikan semakin mengerucut jumlah perempuan. Setelah menikahpun perempuan banyak mengundurkan diri dari dunia publik dan menganggap pernikahan menjadi puncak kariernya. Hal ini baik disebabkan faktor internal maupun dari perempuan sendiri yang harus memenuhi ekspektasi budaya. Dan tentu saja faktor eksternal yang berlandaskan perspektif patriarkhi semisal keengganan suami memberikan peluang bagi peran publiknya juga sangat besar pengaruhnya. Hal ini membuktikan bahwa ada ketidaksamaan harapan terhadap perempuan dari orang tua dan dari suami.

> Saya merasa bahwa pernikahan merupakan puncak karier saya. Apalagi yg perlu saya cari selain mendampingi suami dan mensupport

kegiatan-kegiatannya yang memang menyita waktu.[102]

Sulit sekali, kecuali tuan guru muda, istrinya bisa terlibat. Kalau tuan guru yang sangat konservatif, dia tidak memberikan izin kepada istrinya. Sekarang rata-rata istri tuan guru tua sulit diberdayakan. Kalau diundang, dia akan mengutus orang lain.[103]

Kenyataan yang berbeda yang dihadapi oleh perempuan ketika menjadi anak dan ketika menjadi istri ini menjadi salah satu contoh dari bentuk istrinisasi perempuan yaitu penegasian identitas yang lain sehingga menjadi dominan identitas keistriannya. Kasus lain di mana seorang ibu banyak yang tidak diikutsertakan di dalam menentukan kapan ia melahirkan, berapa banyak anak yang harus dilahirkan dalam keluarga hanya semata-mata berdasarkan pendapat suami juga merupakan contoh penegasian identitas keibuan seorang perempuan. Belum lagi ketika berbicara peran publik maupun kepentingan personal seorang perempuan.

---

[102]Wawancara dengan salah seorang istri tuan guru (tidak ingin disebut namanya), Rabu, 17 November 2010.

[103]Wawancara dengan TGH. L. Zainuri, Kamis 7 Oktober 2010.

F. Penegasan Identitas Domestik Dan Penegasian Komitmen Publik

Pernikahan mempunyai akibat yang berbeda bagi laki-laki dan perempuan yang mengejar karier. Laki-laki yang menikah lebih mungkin menerima promosi daripada perempuan yang menikah.[104] Masyarakat menggunakan standar ganda untuk lebih menghargai laki-laki menikah dan tidak menghargai perempuan menikah. Laki-laki diharapkan untuk memfokuskan perhatiannya pada karier mereka, sedangkan perempuan diharapkan harus selalu bisa menyeimbangkan antara karier dan keluarga. Akibatnya perempuan selalu mendapatkan *double shift*[105] dalam pekerjaannya, karena waktu yang ia habiskan di luar rumah tidak pernah bisa dikompensasi dengan istrirahat di rumah sebagai akibat tanggungjawab ke-istriannya. Hal tersebut terjadi karena dalam kehidupannya, perempuan seringkali hanya diposisikan sebagai istri

---

[104]Scott Coltrane, “Elite Carrers and Family Commitment: It’s Still about Gender.” Annal, AAPSS 596: 220. Diunduh pada19Agustus2010. (http;//ann.sagepu.com/cgi/contents/abstract/596/i/214).

[105]Istilah *double shift* dikemukanan oleh Hochshild dan Manchung dalam Arlie Russel Hochschild dan Anne Manchung. *The Second Shift* (London: Penguin Books, 2003). Istilah ini merujuk pada cara pembagian shift pekerjaan dimana istri sudah menghabikan waktu 8 jam di tempat pekerjaan dan masih melakukn shift lain yang not a tidak dihargai secara ekonomis di rumah. Menurut penelitian mereka hanya 18% laki-laki yang mau terlibat dalam pekerjaan rumah.

tanpa memberikan ruang gerak yang memadai bagi upaya penegasan identitasnya yang lain.

Dominasi identitas atau peran perempuan hanya sebagai istri (*istrinisasi* posisi) seakan menyamarkan bahkan menegasikan identitas dan perannya yang lain. Hal ini, secara nyata, telah melanggengkan subordinasi perempuan. Istrinisasi peran perempuan ini secara sosial digeneralisasi untuk semua perempuan. Padahal kenyataannya tidak semua perempuan adalah seorang istri. Peran istri yang sebenarnya mulia ini, ironisnya, dijadikan sebagai alasan untuk menahan laju pengembangan diri seorang perempuan. Posisi istri yang disederhanakan menjadi peran kerumahtanggan menjadi problem tersendiri bagi perempuan.[106]

Istrinisasi peran perempuan ini bukan merupakan hal yang sederhana. Penunggalan identitas perempuan menjadi 'hanya' seorang istri mempengaruhi pemenuhan hak-hak dasar perempuan itu sendiri. Perempuan diharuskan bersikap patuh pada keluarga mereka, bukan sebaliknya: "perempuan diperlakukan bukan sebagai tujuan, tapi sebagai pembantu atau instrumen bagi kebutuhan orang lain, sebagai orang yang hanya melahirkan, memasak, mencuci, melayani kebutuhan sexual, dan penjaga,

---

[106]Lihat Atun Wardatun, "Menggugat Istrinisasi Perempuan" *Qawwam, Journal for Gender Mainstreaming*, Vol II, No1, Januari-Juni 2007.

daripada sebagai agen utama yang berguna bagi hak-hak mereka sendiri".[107] Memperlakukan perempuan sebagai instrumen daripada sebagai tujuan ini membawa dampak yang negatif bagi hak ekonomi, sosial, maupun, politik perempuan.

Penegasian komitmen publik dari istri tuan guru juga tampak pada pengaburan aktivitas istri tuan guru di dunia publik. Sebagian istri tuan guru yang secara nyata ikut mensukseskan dan mendukung arier ketuanguauan baik secara langsung maupun tidak langsung sebenarnya harus ditampakkan menjadi pengetahuan publik108. Keterlibatan secara langsung misalnya dengan bersama-sama membangun pondok pesantren, menggiati kegiatan sosial dan pendidikan baik di dalam maupun di luar pondok, menjadi tim lobbying maupun berbisnis untuk mendukung pembiayaan pondok. Sedangkan keterlibatan secara tidak langsung yaitu

---

[107]"*the woman is treated not as end in herself, but as adjunct or instrument of the needs of others, as a mere reproducer, cook, cleaner, sexual outlet, care taker, rather than as a source of agency and worth in her own right"*, lihat Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 243

[108]Fenomena mengaburkan aktivitas seorang perempuan inilah juga yang menjadi catatan dari Fatimah Mernissi dan Ruth Roded. Pada gilirannya, sepak terjang perempuan tidak terekam oleh sejarah sehingga muncul keyakinan bahwa memang perempuan tidak ada yang berkiprah dalam wilayah publik. Lebih lanjut lihat Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam Terlupakan*, Rahmani Astuti dan Enna Hadi (pnerj.) (Jakarta: Mizan, 1994. Lihat juga Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, Ilyas Hasan (penerj.) (Jakarta: Mizan, 1995).

dengan menjalani peran keistriannya dengan penuh komitmen dan keikhlasan. Kedua peran tersebut sebenarnya harus dilihat tidak saja delam kerangka posisi mereka sebagai istri an sich tetapi harus dilihat dan dianggap sebagai peran yang sangat menentukan keberhasilan peran publik tuan guru. Sehingga, seorang istri tuan guru bisa lebih dipandang sebagai pihak yang memiliki komitmen publik dan kontribusi yang luar biasa bagi pengembangan umat.Dengan demikian, semestinya tulisan-tulisan dan penelitian mengenai sepak terjang tuan guru mutlak mengikutsertakan pembahasan tentang peran istri mereka.

Aktivitas maupun keterlibatan mereka yang berkontribusi banyak bagi karier maupun dukungan untuk pondok, jikapun ada, tetap menjadi kontribusi yang tidak dipandang sebagai pencapaian secara personal. Aktivitas tersebut tetap menjadi alat bagi para tuan guru justeru untuk mempercepat laju kariernya dari para tuan guru. Ironisnya, yang sering terjadi adalah seorang istri tuan guru lebih secara dominan dilihat sebagai istri dengan mengenyampingkan peran dukungannya terhadap perjuangan publik suaminya dan juga komitmennya yang digiati secara langsung. Hal ini menyebabkan luputnya seorang istri tuan guru dari pengetahuan publik karena apapun yang mereka lakukan tetap dilihat sebagai kerangka seorang istri yang memang seharusnya menjalani peran domestik. Hal inilah yang dimaksud oleh Nussabum bahwa

perempuan seringkali menjadi ‘media’ bukan ‘tujuan’ dari sebuah proses, aktivitas, dan negosiasi yang dilakukannya bahkan dengan keluarganya sendiri.[109]

Ragam aktivitas publik seorang istri tuan guru sebagaimana temuan yang terpapar pada bab terdahulu lalu seakan dinegasikan karena masyarakat juga memandang bahwa peran itu adalah peran ‘sampingan’ yang tidak terlalu menentukan keberhasilan seorang tuan guru. Pandangan seperti ini muncul karena ideologi yang cenderung tertanam bahwa apapun yang dilakukan seorang perempuan bernilai tidak produktif. Kalau perempuan bekerja dia tetap bukan sebagai pemberi nafkah walaupun dalam kasus perempuan sebagai kepala keluarga. Ideologi men-*devalue* peran perempuan inilah yang memunculkan kecenderungan memandang istri tuan guru hanya sebagai istri pelaku peran domestik tanpa memperhatikan komitmen publik yang mereka jalani atau yang menjadi aspirasi mereka.

G. Catatan Akhir

Ada perbedaan profil yang tampak dari istri tuan guru tua (umur 50 tahun ke atas) dan istri tuan guru muda (umur 50 tahun ke bawah). Profil istri tuan guru yang dimaksud meliputi latar belakang keluarga,

[109]Nussbaum, Women and Human…, 243

tingkat pendidikan formal, kemampuan berkomunikasi, pencitraan diri, komitmen sosial, dan pola dukungan.

Pada umumnya istri tuan guru mencitakan dirinya secara konvensional, yaitu dengan menegaskan identitasnya sebagai seorang istri yang menjalani kewajiban domestik secara total. Keterlibatan di dalam men-*support* kegiatan tuan guru walaupun dilakoni di dunia publik, semisal dengan berbisnis, tetap dianggap bukan sebagai peran yang utama dan signifikan. Peran tersebut juga harus dilakukan dengan dua syarat: adanya izin suami dan tidak menelantarkan anak-anak atau keluarga.

Konsekuensi dari pencitraan diri tersebut berpengaruh terhadap wawasan mereka tentang komitmen dan keterlibatan sosial. Mereka yang menjalani peran sebagai istri secara penuh dan melihat perannya dalam men-*support* tuan guru tetap berperan di balik layar; keterlibatan sosial dilakukan secara tidak langsung, misalnya dengan men-support kebutuhan domestik tuan guru atau terlibat dalam ranah publik secara "anonim". Istri yang mencitrakan dirinya secara ideal memilih keterlibatan sosial diperani secara langsung.

Aktivitas publik atau sosial keagamaan yang dilakoni oleh istri tuan guru sangat beragam, yaitu pada bidang pendidikan dan pemberdayaan, bidang ekonomi, bidang manajemen, maupun bidang politik dan

organisasi. Faktor-faktor yang berpengaruh pada peran publik istri tuan guru dapat dibedakan menjadi faktor penghalang dan pendukung, baik secara internal maupun eksternal. Rendahnya kompetensi keilmuan, keterampilan komunikasi yang efektif, terbatasnya pergaulan dengan lingkungan di luar pondok yang menyebabkan terbatasnya wawasan tentang hal-hal yang memerlukan intervensi, pencitraan diri yang konvensional, keinginan untuk membatasi diri dari ranah publik adalah deretan dari faktor penghalang keterlibatan publik istri tuan guru dari sisi internal. Secara eksternal, persepsi masyarakat terhadap istri tuan guru sebagai makhluk domestik, ideologi pemisahan ruang, pembatasan peran, minimnya dukungan keluarga, dan perkawinan poligami menjadi faktor-faktor yang menghalangi keterlibatan aktif mereka di dunia publik. Kalau pun ada, gaung keterlibatan mereka tidak banyak diketahui dan dikenal karena rendahnya publikasi

Ada hal-hal yang mendukung istri tuan guru bisa terlibat dalam aktivitas sosial keagamaan dan ranah publik. Secara internal, kompetensi dan kemauan yang kuat dari istri tuan guru, latar belakang menjadi aktivis, kepercayaan diri, dan afiliasi dengan organisasi sosial keagamaan sangat mempengaruhi keterlibatan aktif mereka. Secara eksternal, kepercayaan dan dukungan dari pihak keluarga, kebutuhan tuan guru untuk dukungan karier yang lebih luas, dan tuntutan keadaan

untuk dana dan kebutuhan pondok merupakan faktor-faktor penentu yang signifikan bagi komitmen dan keterlibatan sosial mereka.

Selain karena rendahnya publikasi, keterlibatan istri tuan guru cenderung kabur di balik dominannya identitas mereka sebagai istri tuan guru karena mereka memang lebih dominan menegaskan identitas keistrian mereka di wilayah domestik daripada menampakkan komitmen sosial dalam wilayah publik. Hal ini juga didukung oleh perspektif masayarakat yang masih kental dengan ideologi pemisahan ruang antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, pengasan identitas domestik dan penegasian komitmen publik merupakan karakteristik yang melingkupi sepak terjang istri tuan guru.

H. Daftar Pustaka

Anggie V. Goenadi dan Thantien Hidayati, “Revitalisasi Pencitraan Kepemimpinan Perempuan dalam lembaga Pendidikan Islam (Kiprah Perjuangan Pendiri Madrasah Diniyyah Putri Pertama di Indonesia: Syaikhah Rahmah el Yunusiyyah)” dalam *Konferensi Nasional LAPIS-PGMI Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam: Makalah Terseleksi* (Surabaya: Lapis PGMI, 2009).

Arlie Russel Hochschild dan Anne Manchung, *The Second Shift* (London: Penguin Books, 2003).

Atun Wardatun, "Menggugat Istrinisasi Perempuan" *Qawwam, Journal for Gender Mainstreaming*, Vol II, No1, Januari-Juni 2007.

Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994).

Earl Babbie, *The Practice of Social Research* (California: Wadsworth Publishing Company, 1998).

Eka Sri Mulyani, "Menganalisa Kepemimpinan Perempuan dalam Pesantren dan Dayah" dalam *Perempuan Dalam Masyarakat Aceh: Memahami Beberapa Persoalan Kekinian* (Banda Aceh: Logica Arti, 2009).

Haleh Afshar, "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik" dalam Mai Yamani, *Feminisme dan Islam: perspektif Hukum dan Sastra*, Purwanto (penerj.) (Bandung: Yayasan Nuansa Cantika, 2000H. Russel Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (Walnut Creek: AltaMira Press, 1995).

Ilfi Nurdiana, "Kepemimpinan Perempuan dalam perspektif Islam dan Beberapa Strategi Penguatannya," dalam *Konferensi Nasional LAPIS-PGMI Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam: Makalah Terseleksi* (Surabaya: Lapis PGMI, 2009).

Janet Hoskins, “Doubling Deities, Descent and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories dalam Jane Monnig Attinson dan Shelly Erington, *Island Southeast Asia* (Tabford California: Stanford University Press, 1990)

Julia Suryakusuma, *Sex, Power, and Nation* an Anthology of Writings, 1979-2003 (Jakarta: Metafor Publishing, 2004).

Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam Terlupakan*, Rahmani Astuti dan Enna Hadi (pnerj.) (Jakarta: Mizan, 1994).

Lloyd Saxton, *The Individual, Marriage, and Family* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1996).

Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the Interanational Division of Labor*, (London: Zed Books, 1981).

Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 1992).

Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, Ilyas Hasan (penerj.) (Jakarta: Mizan, 1995).

Scott Coltrane, “Elite Carrers and Family Commitment: It’s Still about Gender.” Annal, AAPSS 596: 220. Diunduh pada 19 Agustus 2010. (http://ann.sagepu.com/cgi/contents/abstract/596/i/214).

Bab 6
MAHAR DARI PEREMPUAN (AMPA COI NDAI) PADA SUKU MBOJO: (TRADISI KOMPROMI DAN INTERSEKSIONALITAS GENDER)[110]

Fiqh (hukum Islam) telah menentukan bahwa mahar[111] adalah kewajiban laki-laki dan merupakan hak perempuan. Pada titik tertentu, sebagian kalangan feminis atau pemerhati perempuan menganggap mahar sebagai sebuah alasan bagi penindasan kaum perempuan karena, faktanya, banyak pihak yang melakukan kesalahan interpretasi

---

[110]Suku Mbojo adalah nama Suku bagi orang Bima yang merupakan bagian paling Timur Nusatenggara Barat dan terletak di pulau Sumbawa.

[111] Dalam istilah fiqh, padanan kata mahar ini disebut juga dengan *shadaq, nihlah , dan thaul*. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 109.

terhadap makna substansi mahar itu sendiri. Seringkali, dengan memberi mahar, seorang-laki-laki menganggap telah membeli perempuan dan mengabsahkan perlakuan apa saja terhadap perempuan. Sebagian feminis lain yang lebih moderat melihat bahwa ketentuan mahar dalam Islam justeru merupakan penghargaan terhadap perempuan dengan memberikan hak memiliki properti pada perempuan.[112] Berbeda dengan masyarakat Barat misalnya yang mengartikan mahar lebih sebagai *dowry* atau pemberian orang tua perempuan kepada laki-laki (suami) seorang perempuan dengan pertimbangan bahwa harta perempuan beralih dari ayahnya kepada suaminya ketika dia menikah. Perdebatan tersebut mendorong untuk melihat kembali konsep fiqh mengenai mahar.[113]

Terlepas dari pro-kontra tersebut, pemberian mahar yang dimutlakkan sebagai kewajiban laki-laki sebenarnya pada realitasnya bisa dinegosiasi. Dalam kasus tertentu, walaupun secara formalitas mahar dianggap sebagai pemberian laki-laki tetapi secara fakta, misalnya karena

---

[112] KH. Husein Muhammad misalnya menempatkan topik mahar sebagai bagian dari wujud pergaulan yang baik dari laki-laki terhadap perempuan. Lihat bukunya *Fiqh Perempuan*...hal. 143-156

[113]Zaitunah Subhan melihat bahwa dalam fiqh, paling tidak ada tiga ketentuan baku terkait mahar ini yaitu: a. mahar harus ada walaupun bentuk dan ukurannya disesuaikan dengan kondisi, b. secara syar'I yang wajib memberikan mahar adalah laki-laki bukan perempuan, c. kalau adat atau kepatutan lokal membolehkan perempuan memberikan mahar boleh-boleh saja tetapi bukan merupakan hukum Islam. Lihat Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: El Kahfi, 2008) , hal. 227

status sosial perempuan lebih tinggi dan seorang laki-laki tidak mampu membayar mahar *mitsl*,[114] maka seringkali biaya mahar itu sebenarnya berasal dari istri. Tentu saja seseorang berhak untuk mengatakan bahwa hal tersebut seharusnya tidak terjadi jika mahar itu tidak harus mahal karena Nabi sendiri telah menitahkan bahwa mahar harus sesederhana mungkin. Akan tetapi secara faktual banyak sisi yang ikut menentukan tinggi dan rendahnya mahar itu sendiri.

Kenyataannya, pada masyarakat suku Mbojo, membayar sendiri mahar oleh pihak perempuan atau yang dalam istilah setempat disebut *ampa co'i ndai* sering terjadi yang disebabkan oleh berbagai macam faktor. Salah sebagiannya adalah terlalu tingginya status seorang istri yang oleh karenanya maharnya tinggi sementara calon mempelai laki-laki tidak mampu membayar. Faktor lain misalnya, karena keberhasilan seorang laki-laki meraih gelar pendidikan atau posisi yang tinggi, maka banyak perempuan, yang karena kecukupan ekonomi, bersedia membayar mahar sekaligus membiayai pesta pernikahan asalkan dia bisa mendapatkan laki-laki tersebut. Sekali lagi biasanya, walaupun mahar ini dibayarkan oleh perempuan tetapi dalam pernyataan ijab qabul secara formal tetap disebutkan bahwa mahar berasal dari laki-laki. Uniknya,

---

[114] Mahar *mitsl* adalah mahar sepadan yaitu mahar yang diberikan sesuai dengan jumlah yang berlaku di keluarga perempuan atau pada budaya masyarakat tersebut. Lihat Sayid Sabiq, *Fiqh an Nisa*, (Beirut: Dar al Fikr, 1992) jilid II, hal. 142 .

walaupun senyatanya mahar itu berasal dari perempuan, mahar tersebut bukan lalu menjadi milik sepenuhnya seorang laki-laki, tetapi kelak tetap menjadi milik perempuan yang biasanya menjadi hak pribadi perempuan. Mahar ini bisa saja digunakan untuk kepentingan personal perempuan atau digunakan secara bersama dengan laki-laki.

Tulisan ini berupaya menggambarkan bagaimana kasus ampa co'i ndai (pembayaran mahar oleh perempuan) yang terjadi pada masyarakat suku Mbojo. Apakah ampa co'i ndai ini merupakan bentuk interseksionalitas gender yaitu bahwa permasalahan gender itu tidak bisa dijelaskan secara terpisah dari faktor-faktor yang lain misalnya faktor status sosial? Ataukah sebenarnya *ampa co'i ndai* ini adalah sebuah bentuk kompromi terhadap tradisi yang mewajibkan hanya laki-laki yang memberi mahar padahal tidak semua laki-laki mampu melakukannya.

A. Mahar: Membeli Atau Menghargai?

Mahar atau dalam bahasa Indonesia disebut mas kawin pada dasarnya adalah nama dari sejumlah pemberian yang diberikan oleh laki-laki kepada perempuan karena terjadinya ikatan perkawinan. Mahar ini adalah perlambang keseriusan seorang laki-laki mengawini seorang perempuan yang dalam bahasa al Qur'an disebut *Shadaq*. [115] Dalam teks ayat mahar (An-

[115] *Wa atu an Nisa'a shaduqatihinna nihlah*, (QS 4:4).

Nisa:4) itu jelas dikatakan bahwa mahar itu berasal dari laki-laki dengan menitahkan ”berikanlah perempuan maharnya dengan kerelaan hati.”

Istilah lokal masyarakat Mbojo menyebut mahar ini dengan *Co'i* (harga).[116] Upacara pengantaran mahar disebut *wa'a Co'i* (membawa harga).[117] *Co'i* dalam bahasa Bima bermakna harga dalam pengertian materil atau uang misalnya dalam kalimat *sabune co'i* barangke sabua? (berapa harga barang ini?) maupun dalam arti harga yang berkonotasi menghargai secara immateril, misalnya dalam ungkapan dou re harus di ka-co'i (orang itu harus dihargai). Dengan demikian, co'i sebagai sebutan mahar ini dapat bermakna kedua-duanya, baik harga dalam arti materi karena memang ada barang atau uang yang diberikan sebagai wujud adanya mahar dan juga dalam arti immateri karena

---

[116]Di daerah Tapanuli Selatan dan Sumatera Selatan ada istilah 'Jujur' yaitupemberian yang serua dengan mahar tetapi tidak sama persis. Pemberian ini dari kerabat laki-laki kepada kerabat perempuan yang dimaksudkan sebagai lambang memasukkan perempuan dan anak-anak yang dilahirkannya kelak kepada klan bapaknya. Lihat Iman Sudiyat, *Hukum Adat: Sketsa Asas*, (Yogyakarta: Liberty, 1987) cet. II, hal. 110-111.

[117]Mahar ini bisa berupa uang atau juga rumah lengkap dengan isinya ataupun hewan ternak. Biasanya di beberapa desa di Bima dulu mahar berbentuk rumah jati yang komplit bersama sisi dan peralatannya. Rumah jati ini berukuran 6 tiang, 9 tiang atau 12 tiang. Banyaknya tiang ini menandakan besar kecilnya rumah tersebut. Lihat Fachrir Rahman, *Islam di Bima: Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya Sampai Masa Kesultanan*, Yogyakarta: Genta Press, 2009, hal 33

pemberian tersebut ditujuankan sebagai perlakuan menjunjung tinggi. Lalu muncul pertanyaan, apakah mahar itu secara substansi membeli atau menghargai?

Praktek membeli dilakukan ketika ada barang yang dibayar dengan nilai materil baik berupa uang maupun berupa barter sesama benda. Sedangkan pada praktek menghargai, pemberian terhadap seseseorang bukan semata-mata dipandang pada nilainya tetapi pada arti substansial di balik pemberian itu. Oleh karena itu, dalam menghargai bisa saja secara materil sesuatu yang diberi tidak bernilai apa-apa tetapi merupakan indikasi penghormatan dan penjunjungan terhadap seseorang. Dalam prakteknya, menghargai sering berbentuk, sikap, perkataan, perbuatan atau juga barang yang bernilai tinggi maupun rendah tergantung dalam konteks apa penghargaan itu diberikan. Misalnya, piagam penghargaan sesungguhnya tidak bernilai apa-apa dan tidak bisa dijual tetapi itu mempunyai arti penghargaan terhadap prestasi. Pada masyarakat suku Mbojo misalnya ada praktek yang disebut *lia angi* yaitu mempertuakan orang yang lebih tua dengan cara memanggil bukan dengan nama aslinya tetapi dibolak-balik misalnya Ahmad menjadi *Hima*, Mariam menjadi *Rao*. Cara pemanggilan seperti itu adalah dalam kerangka menghargai. Akan halnya dengan mahar, nampaknya dalam praktek masyarakat Mbojo bukan semata-mata dalam arti membeli tetapi lebih berkonotasi pada menghargai.

Konotasi mahar pada arti menghargai tampak pada fleksibilitas masyarakat Mbojo yang tidak secara kaku mengharuskan mahar itu dari pihak laki-laki. Nurhilaliati[118] melihat paling tidak ada tiga macam sumber mahar yang dilakukan dalam praktek pernikahan masyarakat Mbojo, yaitu:

a. Mahar dari pihak laki-laki yaitu ketika pihak laki-laki memang orang yang berada dan sanggup menyesuaikan juga dengan status sosial pihak perempuan
b. Mahar yang ditalangi bersama baik oleh pihak laki-laki maupun perempuan misalnya ketika kedua belah pihak sama-sama berada pada posisi sosial ekonomi yang sama.
c. Mahar dari perempuan tetapi diatasnamakan pihak laki-laki. Kasus kedua dan ketiga inilah yang dinamakan dengan *ampa co'i ndai*. Jadi dalam *ampa co'i ndai* bisa terjadi sebagian atau seluruh mahar ditanggung oleh perempuan.

Menariknya, walaupun dalam praktek faktualnya, sumber mahar bisa beragam seperti ini, tetapi dalam aqad nikah, pernyataan pemberian mahar tetap dinyatakan secara tegas bersumber dari laki-laki. Nampak dari kasus ini bahwa mahar seringkali

[118]Nurhilaliati, "Perempuan dan Mahar" dalam *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkankan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender* (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007), hal. 60-63.

bermakna *prestise* terutama *prestise* pihak perempuan karena dalam acara aqad nikah, jumlah mahar disebutkan dan diumumkan secara terang-terangan sehingga walaupun mahar itu senyatanya berasal dari perempuan, tetap juga diatasnamakan sebagai pemberian laki-laki. Tampak di sini, bahwa secara legal formal dan ideologis, masyarakat Mbojo tetap menolak kebolehan perempuan berkontribusi atau memberikan mahar. Pemberian mahar pada *ampa'co'i ndai* ini bisa diterima bukan karena alasan keperempuanan seseorang yang memberikan tetapi karena kebetulan statusnya mengharuskan dia untuk berkontribusi.

Menurut tokoh agama setempat,[119] *ampa co'i ndai* ini merupakan dialog antara pemahaman agama dan konteks lokal. Dalam Islam, mahar secara tegas disebutkan sebagai pemberian laki-laki kepada perempuan. Padahal, kenyataannya laki-laki juga ada yang tidak mampu menunaikannya. Oleh karenanya, bargaining yang bisa dilakukan sebagaimana hadits Nabi yang mengatakan bahwa cincin dari besipun bisa diberikan sebagai mahar adalah pada jumlah kuantitas mahar bukan tentang siapa yang memberi. Sementara itu, kondisi lokal Mbojo, melihat bahwa prestise seorang perempuan tidak bisa dihargai secara sederhana dan 'apa adanya'. Oleh karena itu, harus tampak adanya

[119]Wawancara dengan H. Abdullah H. Usman, tanggal 27 September 2009

harga yang ’layak’ untuk seorang perempuan. Untuk mengkompromikan ketidakmampuan laki-laki di satu sisi padahal ingin mempertahankan gengsi dan tuntutan prestise perempuan di sisi lain tersebut, mahar tetap disebutkan, seakan-akan, bersumber dari pihak laki-laki. Namun, bisa jadi sebagian atau seluruh mahar tersebut berasal dari pihak perempuan yang kemudian menjadi hak milik perempuan.

Ketentuan mahar yang tidak kaku dalam Islampun[120] mengindikasikan bahwa mahar bukan merupakan harga mutlak yang tidak bisa ditawar dalam pengertian membeli tetapi lebih sebagai simbol dari penghargaan terhadap perempuan yang tidak bisa dinilai secara materil. Simbol ini mengawali bagaimana kelak dalam kehidupan keluarga, perempuan bukan merupakan hak properti laki-laki, tetapi justeru memiliki hak properti yang bebas ia pergunakan untuk kepentingannya sendiri. Oleh karena itu, nilai substansi dari mahar adalah menghargai perempuan, perlambang hak kepemilikan, dan independensi ekonomi perempuan.[121]

---

[120]Dalam salah satu haditsnya, Nabi SAW bersabda yang artinya: “Keberkatan paling agung dari suatu perkawinan adalah maskawin yang mudah/ringan untuk diberikan”. Lihat Ahmad ibn Hanbal, *al Musnad*, Juz VI, hal. 82

[121]Bandingkan dengan pendapat Zaitunah Subhan dalam Subhan, *Menggagas*... hal, 226. Sayid Sabiq juga melihat bahwa mahar adalah lambang cinta dan kasih sayang seorang laki-laki terhadap perempuan, Lihat Sabiq, *Fiqh*.... hal. 135.

Nilai mahar atau *co'i* ketika dipandang sebagai membeli atau menghargai memiliki implikasi yang berbeda. Jika mahar dianggap sebagai membeli, maka perempuan dipandang sebagai pihak yang dimiliki oleh yang membeli atau pihak laki-laki. Sebaliknya pihak perempuan akan menawarkan harga tertentu yang tidak bisa diganggu gugat. Lebih jauh Muslihun melihat bahwa ketika aqad nikah dibelokkan menjadi *aqad tijarah* (perjanjian jual beli) maka berakibat mempengaruhi hubungan suami istri di dalam rumah tangga sebagai tuan di satu pihak dan hamba di pihak lain di mana cenderung terjadi superioritas suami yang berlebihan.[122] Jika mahar diartikan membeli maka yang terutama di situ adalah nilai materi yang dihitung berdasarkan logika untung rugi. Sedangkan jika mahar diartikan sebagai menghargai maka berapa nilai materi tidaklah terlalu penting. Yang signifikan adalah arti di balik pemberian itu yang diharapkan menjadi titik awal terjadinya relasi yang lebih egaliter antara suami dan istri atas dasar saling menghargai.

[122]Lihat Muslihun, "Relasi Suami dan Istri berdasarkan Nash (Studi Kasus Masyarakat Muslim Sasak)" dalam *Menolak Subordinasi Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*, (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007), hal. 78

B. Ketentuan Mahar Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengatur permasalahan mahar ini dalam bab tersendiri yaitu Bab V (pasal 30-38). Beberapa prinsip tentang mahar yang diatur dalam KHI adalah:

a. Mahar adalah kewajiban laki-laki (pasal 30) yang diberikan langsung kepada perempuan untuk menjadi hak pribadinya (pasal 32).

Berdasarkan prinsip ini, maka mahar itu bukan milik atau hak wali/orang tua/keluarga dan pemberiannya tidak memerlukan pihak ketiga tetapi secara langsung dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan walaupun dalam aqad ijab –qabul dilakukan oleh mempelai pria dan wali.

b. Bentuk dan jenis mahar disepakati kedua belah pihak (pasal 30) tetapi berdasarkan asas kesederhanaan dan kemudahan (pasal 31).

Prinsip ini bermakna bahwa mahar itu memang merupakan simbol penghargaan bukan pembelian. Dalam membeli, harga telah di tetapkan sepihak oleh penjual kalaupun ada tawar menawar maka itu tidak bisa kurang dari harga yang telah dipatok oleh penjual. Sedangkan dalam penentuan mahar yang berlaku di masyarakat Bima, misalnya, ketentuan mahar itu belum bisa diketahui pasti sebelum terjadi kesepakatan.

Asas kesederhanaan dan kemudahan itu sendiri mengandung arti bahwa dalam penentuan mahar itu perlu memperhatikan kondisi kedua belah pihak. Pihak perempuan tidak boleh semata-mata karena alasan prestise, sehingga mereka mengenyampingkan kondisi laki-laki. Hal ini juga demi mengurangi beban laki-laki sehingga tanggung jawab mereka lebih ringan. Memaksakan beban yang tidak bisa dipikul oleh laki-laki atas dasar asumsi bahwa semua laki-laki pasti mampu meberikan mahar sesuai dengan keinginan perempuan adalah pandangan yang bias. Bias gender, pada kenyataannya, bisa merugikan kaum perempuan dan laki-laki.

c. Mahar walaupun wajib tetapi bukan rukun perkawinan (pasal 34).

Rukun perkawinan harus menyertai proses perkawinan karena kalau salah satunya saja tidak ada maka perkawinan tersebut tidak akan terjadi. Misalnya, jika calon istri tidak ada, maka dengan siapakah calon suami akan menikah? Sedangkan mahar walaupun wajib diberikan tetapi ketika terjadi pernikahan bisa saja tidak dibayar tunai dan hal tersebut tidak mempengaruhi sahnya perkawinan. Demikian pula jika terjadi kelalaian menyebutkan jumlah mahar pada waktu menikah, maka tidak sampai membatalkan pernikahan (pasal 34 ayat 2). Berbeda ketika calon mempelai laki-laki salah menyebut nama calon

mempelai perempuan yang merupakan salah satu dari rukun perkawinan demikian pula jika wali salah menyebutkan nama calon mempelai laki-laki. Kelalaian tersebut mempengaruhi sahnya perkawinan karena harus jelas nama dan identitas orang yang akan dinikahkan.

d. Mahar tetap harus dibayar setengahnya ketika terjadi perceraian karena talak sebelum adanya hubungan seksual (pasal 35 ayat 1) sedangkan jika suami meninggal sebelum adanya hubungan seksual, mahar tetap menjadi hak penuh istri.

Jika mahar berarti membeli, maka ketika perempuan belum dimiliki, yang ditandai dengan telah terjadinya hubungan badan, maka perempuan belum berhak untuk mendapatkan 'harga'. Bandingkan dengan aqad jual beli yang tidak bisa terjadi jika salah satu pihak sengaja atau tidak sengaja memutuskan kesepakatan untuk membeli. Biasanya dalam hal seperti itu perjanjian jual beli tidak bisa dilakukan.

Tampak dari aturan KHI tersebut bahwa mahar memang harus berasal dari laki-laki. KHI sebagai formulasi hukum Islam yang telah dikontekskan dengan tradisi Indonesia memandang bahwa laki-laki memang harus bertanggungjawab penuh bagi kewajiban finansial baik berupa mahar maupun nafkah.[123] Oleh

---

[123]Mengenai bagaimana KHI mendikhotomikan tanggungjawab publik yang ekonomis dan tanggungjawab domestik yang non

karena itu, baik agama maupun budaya memang melihat laki-laki sebagi pihak satu-satunya yang wajib menyediakan dan memberikan mahar untuk perempuan

C. Kasus Ampa Co'i Ndai

Ampa co'i ndai secara bahasa bermakna mengangkat harga sendiri (*ampa*: mengangkat, *co'i*: harga, *ndai*: saya atau sendiri). Istilah *ampa co'i ndai* ini secara khusus dalam penggunaanya berarti membayar mahar sendiri. Dalam hal ini pihak perempuan membayar maharnya sendiri tetapi diatasnamakan pihak laki-laki dalam ikrar akadnya. Sebagaimana tergambar dari arti kata per kata dari *ampa co'i ndai*, kontribusi mahar dari pihak perempuan ini bermaksud mengangkat prestise perempuan agar tidak malu menikah tanpa atau dengan sedikit mahar. Biasanya kesepakatan dibayarnya mahar oleh pihak perempuan ini, adalah kesepakatan internal dari kedua keluarga tanpa melibatkan pihak luar. Karena *ampa co'i ndai* ini biasanya dilakukan untuk menjaga harga diri atau prestise keluarga perempuan di hadapan masyarakat luas. Walaupun *ampa co'i ndai* ini berarti perempuan membayar maharnya sendiri, tetapi uniknya, sumber uang atau benda pembayaran tersebut

---

ekonomis, lihat Atun Wardatun, *Negosiasi Ruang: Antara Runag Publik dan Domestik*, (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007).

tidak selalu berasal dari milik pribadi perempuan tetapi bisa juga dari pemberian orang tua atau kerabatnya.

Berikut ini gambaran kasus *ampa co'i ndai* yang terjadi pada masyarakat Mbojo.[124]

1. Calon Istri bergelar Magister

Hayati dan Muslih adalah sepasang kekasih yang baru bertemu. Pertemuan mereka di sebuah acara pernikahan teman cukup berkesan sehingga mereka saling jatuh cinta. Jatuh cinta pada pandangan pertama itu berlanjut dan mereka melangkah lebih maju untuk saling mengenali lebih jauh identitas, karakter, latar belakang keluarga, dan pekerjaan masing-masing.

Setelah beberapa bulan menjalin hubungan, Muslih dan Hayati sudah cukup mempunyai informasi tentang pasangan mereka. Karakter mereka cocok, Muslih yang cenderung bisa melucu bisa mencairkan suasana berhadapan dengan Hayati yang kalem dan *introvert*. Latar belakang keluarga yang berbedapun tidak menjadi kendala bagi mereka. Hayati yang berkeluarga guru dan Muslih yang berkeluarga pegawai kantoran tampaknya bisa saling mengisi. Mereka juga sama-sama bekerja sebagai PNS walaupun pendapatan Muslih sebagai

[124]Untuk alasan kerahasiaan (*confidentiality*) nama-nama yang disebut dalam paparan kasus ini bukan nama asli.

pegawai di sebuah bank swasta jauh lebih tinggi daripada Hayati yang hanya seorang guru. Satu-satunya masalah adalah bahwa Hayati berpendidikan lebih tinggi daripada Muslih. Sebagai praktisi, Muslih hanya bergelar sarjana S1 sedangkan keinginannya untuk terus meningkatkan ilmu sebagai guru, Hayati telah meraih gelar magister.

Hayati hanya dua bersaudara dengan kakak perempuannya yang berprofesi dosen. Sedangkan Muslih, masih memiliki banyak adik dan tanggungan apalagi ia merupAkan tulang punggung keluarga setelah ayahnya meninggal. Praktis, walaupun pendapatan bulanannya tinggi, Muslih hampir jarang ber 'senang-senang' dengan kebutuhannya sendiri karena ia harus mengongkosi kuliah adik-adiknya.

Kondisi Muslih yang masih belum mapan dan berpendidikan lebih rendah dari Hayati inilah yang membuat Muslih tidak percaya diri untuk segera melamar Hayati. Di lain pihak, Hayati dan keluarganya menaruh hati dan harpan terhadap Muslih. Mereka melihat Muslih mampu menjadi Imam bagi Hayati membentuk keluarga yang sakinah.

Muslih masih ragu-ragu untuk maju. Cintanya terhadap Hayati sebenarnya sangat mendalam tetapi ia ragu jangan-jangan ia tidak mampu mencukupi kebutuhan materi Hayati dan

tingkat pendidikan mereka yang berbeda kelak menjadi batu masalah dalam kehidupan keluarganya. Dalam kondisi seperti ini, keluarga Muslih juga mencoba-coba menawarkan Muslih perempuan lain dari keluarga sendiri yang kira-kira se'kufu' dengan Muslih.

Adanya kemungkinan lain menyebabkan Hayati dan keluarganya khawatir. Mereka tidak ingin kehilangan Muslih. Hayatipun berusaha meyakinkan Muslih bahwa perbedaan latar belakang keduanya tidak akan menjadi masalah selama kedua belah oihak tersebut saling mengerti. Muslihpun bisa menerima. Masalah selanjutnya adalah Muslih belum punya cukup modal untuk mahar dan biaya pesta pernikahan.

Hayati menginginkan pernikahan dipercepat dan masalah mahar serta biaya pernikahan bisa dinegosiasikan. Yang penting ada keinginan kuat dari Muslih untuk segara mengikatkan secara sah hubungan mereka. Negosiasipun dilakukan. Keputusannya, keluarga Muslih membawa apa yang mereka miliki tanpa tuntutan dari pihak Hayati dan kekurangannya bisa ditutupi oleh keluarga Hayati baik untuk pesta pernikahan yang memang dilaksanakan pada tempat perempuan maupun untuk mahar yang akan diikrarkan pada acara akad.

2. Calon Istri Berada dan Keluarga Terpandang

Wahidah dan Zainal adalah teman kuliah yang menjalin hubungan pada semester akhir perkuliahannya. Sebelumnya mereka menjalin hubungan dengan orang lain dan masing-masing mereka mengetahui. Tetapi ketidakcocokan membuat mereka tidak bisa melanjutkan hubungan dengan ex masing-masing.

Hubungan Wahidah dan Zainal terjalin ketika Wahidah menyusun skiripsi. Zainal yang memang termasuk mahasiswa cerdas dan berprestasi selalu menjadi tempat rujukan bagi teman-temannya ketika merasa kesulitan dengan tugas perkuliahan. Wahidahpun tidak ketinggalan memanfaatkan kepintaran Zainal. Hubungan mereka yang intens dari hubungan membantu ini lambat laun menjadi hubungan cinta. Zainal sendiri konon jatuh cinta kepada Wahidah karena karakternya yang sabar dan berasal dari keluarga terpandang. Ketika pertama kali mendatangi kos-kosan Wahidah, Zainal merasa jatuh cinta melihat foto keluarga besar mereka yang menurut Zainal merupakan gambaran keluarga berhasil dan berwibawa.

Demikianlah, awal cerita cinta mereka yang tetap berlanjut sampai Zainal diangkat menjadi dosen di almamaternya. Zainal tentu sudah siap meminang gadis pilihan. Demikian pula Wahidah

sudah tidak sabar bersanding dengan pria idamannya. Permasalahannya, Zainal belum siap secara materi untuk melangkah ke jenjang itu.

Wahidah berasal dari keluarga besar dan bapaknya adalah seorang pejabat yang juga tokoh agama yang sangat berpengaruh. Ia juga anak pertama perempuan yang akan dinikahkan karena empat kakak sebelumnya laki-laki. Orang tua Wahidah dan keluarga tentu menginginkan pesta yang meriah dan mahar yang sepadan (mahar mitsl) untuk pernikahan Wahidah. Sedangkan, Zainal berasal dari keluarga pas-pas-an. Walaupun jumlah saudara kandungnya juga banyak, tetapi hanya Zainal yang sempat meraih pendidikan tinggi karena keadaan ekonomi keluarga. Praktis, Zainal juga adalah tumpuan harapan keluarga.

Singkat cerita, pernikahan berlangsung dengan kesepakatan ati mahar yang akan diikrarkan pada acara ijab qabul adalah seperangkat alat sholat dan 15 gram emas. Zainal bisa mengupayakan seperangkat alat sholat tetapi 15 gram emasnya ditanggung oleh Wahidah. Demikian pula sebagian besar biaya pernikahannya, ditanggung oleh Wahidah. Mereka kini hidup sederhana dan bahagia dengan seorang putri yang, pada saat wawancara, masih berumur 3 bulan.

3. Calon Istri Lebih Tua daripada Calon Suami

Nuraini adalah seorang guru MI swasta yang sudah mengabdi sebagai PNS selama hampir 10 tahun. Usianya sudah 30-an tetapi belum juga menemukan orang yang tepat menjadi pendampinganya.

Nur sebenarnya punya masa lalu yang cukup menyakitkan. 5 tahun yang lalu ia pernah dilamar oleh kekasihnya yang sudah ia pacari selama 3 tahun. Upacara lamaRan tersebut sebenarnya cukup meriah. Keluarga besar dari pihak laki-laki dan pihak perempuan berkumpul dan bersepakat untuk menyatukan tali keluarga mereka. Tapi entah kenapa, sebulan kemudian, kekasihnya sudah jarang berkomunikasi dan bersilaturrahmi denganya. Belakangan, Nur mendengar dari beberapa kerabat kekasihnya karena orang tua kekasihnya menerima kabar yang tidak baik tentang Nur. Hubungan mereka berakhir karena fitnah yang tidak diklarifikasi.

Kejadian itu membuat Nur lebih berhati-hati memilih calon pendamping. Sampai suatu ketika seorang guru honorer masuk mengabdi di MI tempat Nur mengajar. Guru baru yang usianya lebih muda 7 tahun dari Nur itu ternyata mampu menarik hati Nur. Usianya yang muda ternyata bukan halangan bagi Syamsuddin, nama guru muda ini, untuk bersikap

dewasa. Cinta Nur ternyata tidak bertepuk sebelah tangan. Syamsuddin juga menaruh hati terhadap Nur. Syamsuddin yang sejak kecil telah ditinggal mati oleh ibunya dan merupakan anak sulung dari 3 bersaudara ternyata mendambakan perhatian dan kasih sayang dari seorang perempuan yang lebih tua daripadanya. Latar belakang ini ternyata berpengaruh juga pada kriteria Syam mencari pendamping hidup.

Singkat cerita, terjalinlah hubungan mereka dan mereka sepakat untuk menapaki jenjang yang lebih serius yaitu menikah.

Permasalahan muncul ketika Syam menyadari bahwa ia belum mampu menanggung pesta dan mahar pernikahan mereka. Syam yang guru honorer tentu mempunyai pendapatan yang sangat pas-pasan. Selain itu, keluarga juga khawatir, masyarakat menganggap aneh hubungan mereka yang berbeda dari kebiasaan umum. Syam jauh lebih muda daripada Nur. Banyak teman-temannya berusaha mempengaruhinya bahwa menikah dengan perempuan yang lebih tua lebih banyak ruginya karena Syam hanya akan mengecap manisnya sebentar mengingat perempuan punya masa menopause.

Urusan lebih muda dan menopause tidak terutama menjadi masalah bagi Syam. Pernikahan memiliki banyak aspek yang tidak bisa disederhanakan hanya dari aspek seksual walaupun seksualitas tentu penting di dalam pernikahan. Syam juga yakin bahwa usia tidak menjadi jaminan kedewasaan. Usia adalah masalah kuantitas tetapi kualitas seseorang tidak hanya ditentukan oleh faktor usia. Nur juga meyakinihal yang sama.

Syam hanya terutama cemas dengan kondisi perekonomian dia. Sebagai calon suami yang katanya harus menjadi ’pemimpin’ Syam merasa tidak siap untuk menikah dan menjadi pihak yang memberi. Ia khawatir tidak bisa membahagiakan Nur dan keluarganya. Nur, sebaliknya, tidak mengaggap permasalahan kekurangan dana ini sebagai problem. Nur siap untuk menanggung biaya pernikahan maupun mahar dari tabungannya sendiri. Nur juga tidak menuntut mahar yang tinggi seperti kebiasaan di kampungnya.

Syam dan Nur tidak ingin pernikahan mereka batal atau ditunda. Mereka berdua berpikir keras bagaimana caranya agar pernikahan secepatnya dilaksanakan. Satu-satunya permasalahan adalah masalah keuangan. Muncul ide dari Nur untuk meng’ambil alih’ biaya pernikahan dan mahar itu untuk ditanggung oleh dia dan keluarganya.

Awalnya Syam berkeras menolak karena hal ini terkait dengan ’harga dirinya’ juga sebagai laki-laki. Tetapi, mengingat kondisi dan setelah diyakinkan oleh Nur, Syampun akhirnya menerima. Pernikahan mereka pun terlaksana atas biaya dan mahar sepenuhnya dari keluarga Nur.

D. Ampa Co’i Ndai : Tradisi Kompromi Dan Interseksionalitas Gender

Mencermati kasus *ampa co’i ndai* sebagaimana yang tepaparkan di atas, terungkap bahwa ada dua hal yang bisa digarisbawahi sebagai bahan analisa lebih lanjut:

1. Tradisi Kompromi

Paling tidak, terdapat 3 bentuk kompromi di dalam kasus *ampa co’i ndai* ini yaitu kompromi antara laki-laki dan perempuan, kompromi agama dan budaya, serta kompromi idealitas dan realitas.

Ampa co’i ndai ini adalah upaya mengkompromikan kepentingan kedua belah pihak yang akan melangsungkan pernikahan. Laki-laki oleh agama dan budaya dibebani dengan tugas yang lebih bernilai produktif dan ekonomis sehingga mereka adalah pihak yang harus menanggung biaya pernikahan dan mahar. Dalam realitasnya, idelitas harapan budaya dan norma agama ini tidak selalu bisa dilaksanakan. Faktanya, ada laki-laki yang

karena berbagai faktor tidak bisa memenuhi tuntutan itu. Oleh karena itu, perempuan menginisiasi dan atau justeru berkontribusi dalam pengadaan mahar itu baik sebagian atau keseluruhan. *Ampa co'i ndai* menjadi sebuah kearifan lokal yang telah lama dipraktekkan pada masyarakat Mbojo walaupun terkesan *under cover* untuk mengurangi dan menegosiasikan beban ini. Inilah yang disebut kompromi yang terjadi antara laki-laki dan perempuan di mana kedua belah pihak menegosiasikan hak dan kewajiban masing-masing.

Kompromi agama dan budaya yang dimaksud terjadi ketika di satu sisi agama menjadikan mahar sebagai kewajiban mutlak laki-laki. Menurut Islam, negosiasi yang dilakukan adalah pada jumlah mahar bukan pada siapa yang memberi. Di sisi lain ada persoalan budaya ketika seorang perempuan pada lokalitas Mbojo tidak bisa dihargakan 'hanya' dengan cincin besi atau mengajarkan al Qur'an sebagaimana yang diamanatkan oleh hadits. Pertautan normatif agama dan historis budaya ini kemudian melahirkan pola tertentu yang terejawantah dalam *ampa co'i ndai* sehingga ada celah bagi perempuan untuk ikut berkontribusi pada pengadaan mahar.[125] Ideologi

[125]Catatan ini tidak berpretensi menilai kasus *ampa co'i ndai* sebagai benar atau salah sebagaimana biasanya cara pandang

agama diselamatkan melalui pengatasnamaan mahar kepada laki-laki tetapi perilaku keagamaan berusaha mengkompromikan ideologi tersebut dengan memberikan kesempatan ’tersembunyi’ bagi perempuan untuk berkontribusi dalam mahar.

Kedua jenis kompromi tersebut juga menggambarkan bagaimana kesenjangan idealitas dan realitas selalu tidak terhindarkan. Kesenjangan tersebut, dalam batas-batas tertentu, perlu dijembatani sehingga melahirkan model atau cara tertentu pula di dalam sebuah masyarakat. Cara itu tidak selalu disepakati secara verbal dalam bentuk kesepakatan lisan atau tertulis tetapi terejawantah di dalam praktek yang dilakukan. Cara *ampa co’i ndai* misalnya walaupun menjadi sesuatu yang *hidden* tapi masyarakat seakan menyepakati bahwa inilah mekanisme yang berupaya mencairkan kebuntuan ”idealitas” ekspektasi seorang laki-laki sebagai pemberi dan perempuan sebagai penerima dan realitas sebaliknya yang tidak jarang ditemui dalam kehidupan nyata.

Pendeknya, *ampa co’i ndai* adalah sebuah kearifan lokal yang berbentuk tawaran solutif ketika terjadi kebuntuan antara harapan dan kenyataan baik yang bersifat personal maupun pada tataran

---

keagamaan mengambil bentuk, tetapi hanya ingin memberikan catatan-catatan kecil terhadap kearifan *ampa co’i ndai* pada masyarakat Mbojo.

yang lebih makro semisal ekspektasi budaya dan normatifitas agama.

2. Interseksionalitas Gender

Gender Intersectionality[126] atau interseksionalitas gender yang dimaksud adalah bahwa isu gender, baik pada tataran wacana maupun praktis, selalu bersentuhan dengan isu-isu dasar klasifikasi dan keragaman lainnya semisal klasifikasi berdasarkan status sosial, tingkat ekonomi, etnis, ras, warga negara, tingkat pendidikan, kecacatan atau ragam-ragam lainnya. Inilah yang populer disebut sebagai *cross-cutting issues*. [127]

---

[126]Konsep *gender intersectionality* pada awalnya muncul dari aliran *multicultural feminism* yang meproyeksikan gerakannya pada hubungan erat isu diskriminasi gender dengan isu diskriminasi racial, etnis, dan class. Menurut aliran ini, sistem opresi yang berlaku di dalam suatu masyarakat tidak berunsur tunggal tetapi selalu mengandung berbagai unsur yang saling berkaitan atau yang mereka sebut sebagai *intertwined system of oppression*. Lebih jauh tentang aliran feminis multikulturalisme, lihat Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (California: Roxbury Publishing Company, 2001), hal. 147-162.

[127]*Cross-cutting issues of gender* ini juga mengilhami wacana maupun praktis gerakan gender di Indonesia. Proyek desiminasi gender pada program PGMI sebagai kerjasama LAPIS Australia dan Depag misalnya memodulkan konsep GSI (Gender-Social Inclusion) yang sedikit banyak merupakan wujud dari kesadaran bahwa gender adalah bagian dari kategori sosial yang perlu dibahas secara berkaitan dengan kategori-kategori sosial lainnya.

Interseksionalitas gender memutlakkan pembahasan relasi antara laki-laki dan perempuan tak terlepas dari isu-isu keragaman lainnya. Hal ini untuk menghindarkan terjadinya generalisasi semua laki-laki atau semua perempuan ke dalam klasifikasi yang seragam.[128] Laki-laki miskin dan tidak berpendidikan tentu tidak sama dengan laki-laki kaya dan berpendidikan. Perempuan berdarah biru tentu tidak sama kondisinya dengan perempuan dari keturunan biasa. Sehingga, ketika laki-laki yang status sosialnya lebih rendah misalnya bertemu dengan perempuan yang berstatus sosial di atasnya, relasi antara mereka tidak hanya bisa dijelaskan dari perspektif gender an-sich. Relasi yang terjadi di antara mereka tentu juga diwarnai oleh status sosial mereka. Inilah yang dimaksud dengan interseksionalitas gender. Contoh lain misalnya, perempuan dari dunia maju yang tidak pernah terjajah dengan perempuan dunia ketiga yang pernah dijajah tentu tidak bisa dijelaskan dengan

[128]Kesadaran akan keragaman perempuan dan keharusan melihat partikularitas dan lokalitas perempuan menurut Mohanty adalah kebutuhan penting dalam politik gerakan perempuan : "*the urgent political necessity of forming stratgic coalitions across class, race, and national boundaries*" dalam Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory Practicing Solidarity* ,(Durham&London: Duke University Press, 2003), hal. 18

sama persis. Latar belakang juga menyumbang sesuatu terhadap kondisi kekinian mereka.[129]

Lalu, bagaimanakah menjelaskan interseksionalitas gender ini dalam kasus ampa co'i ndai?

Budaya patriarchy telah lazim melihat bahwa kehidupan ini hirarkhis dan laki-laki harus selalu berada di atas sedangkan perempuan di bawah. Laki-laki harus selalu meberi dan perempuan adalah pihak yang diberi. Kenyataannya, hirarchy semacam itu tidak selalu terjadi karena posisi bisa saja terbalik. Posisi seseorang tidak saja ditentukan oleh jenis kelamin tetapi juga oleh aspek-aspek lain yang juga integral dengan kehidupannya. Pada kasus-kasus *ampa co'i ndai* sebagaimana yang terpapar sebelumnya, posisi pihak perempuan lebih tinggi dalam persepsi sosial baik karena tingkat pendidikan (kasus Hayati),

---

[129]Interseksionalitas gender ini juga merupakan konsep yang berupaya untuk menghindarkan bias ketika melihat Perempuan. Gerakan feminisme atau gerakan gender seringkali bias misalnya dengan cara pandang *ethnocentrisme* bahwa perjuangan perempuan di Barat bisa langsung di *copy-paste* ke wilayah dunia lain. Hal ini tentu tidak benar karena partikularitas selalu lahir pada konteks yang berbeda. Perempuan Arab tidak sama dengan perempuan Indonesia atau perempuan Amerika. Perempuan Jawa berbeda dengan perempuan Sunda. Perempuan Lombok, Bima, dan Sumbawa memiliki karakteristik yang berbeda. Partikularitas itu perlu dihargai dan salah satunya adalah dengan menggunakan perspektif interseksionalitas gender.

status keluarga (kasus Wahidah), maupun karena usia dan kemapanan (kasus Nuraini).

Perempuan yang memiliki status lebih tinggi baik karena posisi sosial, pendidikan, ekonomi maupun aspek lain dianggap ’aneh’ (baca: luar biasa) sehingga laki-laki sering merasa berjarak dengan mereka. Ketika hubungan antara perempuan dan laki-laki yang berbeda status ini terjadi, maka laki-laki merasa tidak yakin (tidak percaya diri) untuk menjalin hubungan yang lebih serius. Hal ini disebabkan oleh harapan budaya dan doktrin agama yang mengharuskan (baca: membebankan) laki-laki sebagai pemegang posisi yang lebih tinggi. Konflik antara apa yang seharusnya dan senyatanya ini tentu memerlukan jalan keluar misalnya ketika laki-laki ternyata tidak mampu menjadi pihak penyedia mahar maka ada alternatif yang menjadi solusi yaitu dengan cara ampa co’i ndai.

Pada kasus ampa co’i ndai ini, kenyataan bahwa Hayati, Wahidah, dan Nuraini dalam posisinya sebagai perempuan tidak menjadi dominan dan substantif karena yang muncul adalah posisi mereka sebagai orang yang lebih berpendidikan, berkecukupan, berpengaruh, dan berusia dewasa. Kategori-kategori tersebut menjadi hal yang utama sebagai penentu apakah mereka

berhak untuk berkontribusi atau ’memberi’ ketimbang posisinya sebagai perempuan.

Kompleksitas dan interkoneksitas isu gender dengan isu-isu lainnya karena gender adalah hanya salah satu bagian dari kategori sosial atau identitas yang inheren dengan kehidupan individu. Manusia sebagai makhluk yang memiliki multiple identity memang diwarnai oleh dialektika antar identitas-identitas dan ketegori-kategori sosial ini. Perempuan pun tidak bisa dipandang hanya sebagai perempuan yang notabene merupakan salah satu varian dari identitas mereka, tetapi juga perlu dilihat secara bijaksana berdasarkan identitas-identitas lainnya. Melihat perempuan atas dasar jenis kelamin dan secara simultan dengan kategori sosial lainnya misalnya staus ekonomi memberikan gambaran yang utuh bagaimana memperlakukan relasi perempuan dan laki-laki secara lebih komprehensif.130

Sebaliknya, diskriminasi tidak hanya terjadi atas dasar jenis kelamin dan gender tetapi juga atas dasar keragaman lainnya misalnya, kemiskinan, kecacatan, bahasa, etnis, budaya, gaya hidup, dan masih banyak lagi. Oleh karena itu, menghargai

---

[130]Lebih jauh tentang bagaimana kecenderungan sosial menyederhanakan posisi perempuan hanya sebagai istri, lihat tulisan Atun Wardatun “Menggugat Istrinisasi Perempuan”dalam *Qawwam Journal for Gender Mainstreaming*, Vol. 2, No. 1, 2007.

adanya keragaman identitas dan bervariasinya kategori sosial berarti pula menyadari bahwa diskriminasi bisa bersumber dari berbagai aspek. Konsekuensinya, perjuangan anti diskriminasi melalui perspektif gender terjalin-kelindan dengan perspektif-perspektif anti diskriminasi lainnya. Hal inilah yang menjadi substansi konsep interseksionalitas gender yang digaungkan oleh *multicultural feminism* tersebut.

Pendeknya, perjuangan menyetarakan manusia atas dasar jenis kelamin dan gender tentu juga harus bermakna menolak diskriminasi atas nama apapun dengan menciptakan solidaritas lintas gerakan atas kesamaan kepentingan dan tujuan.

E. Catatan Akhir

Ampa co'i ndai sebagai sebuah kearifan lokal tentu bisa dipandang dari berbagai perspektif. Bisa jadi tradisi ini dipandang sebagai penentangan terhadap kebiasaan umum masyarakat (anomali) atau cara masayarakat mendistorsi kesepakatan yang sudah baku. Pandangan semacam itu sah-sah saja. Keragaman persepsi melihat fakta adalah wajar terngantung *point of view* yang mendasari persepsi tersebut. Tulisan ini bukan tulisan *judgmental* yang melihat sebuah fakta secara hitam putih, tetapi hanya interpretasi dari sebuah

fakta sesuai dengan yang penulis pahami berdasarkan analisis gender.

Perspektif gender melihat bahwa tradisi *ampa co'I ndai* adalah upaya kompromi terhadap idealitas ekspektasi budaya dan doktrin agama yang membebankan tanggungjawab yang bernilai ekonomis 'hanya'pada laki-laki dan realitas masyarakat yang dalam banyak hal berbanding terbalik. Karena idealitas laki-laki sebagai pihak yang lebih tinggi ternyata tidak selalu ditemukan dalam fakta sehari-hari, maka untuk mempertahankannya, pengkategorian laki-laki dan perempuan, kadang-kadang tidak lagi berdasarkan jenis kelamin, tetapi berdasarkan kategori sosial lainnya misalnya tingkat ekonomi dan pendidikan. Sehingga dalam kasus *ampa co'I ndai*, perempuan berkontribusi dalam pengadaan mahar bukan karena dia perempuan tetapi karena ia memiliki kategori sosial yang lebih tinggi dari pada laki-laki. Konsekuensinya, dalam ikrar ijab qabul, mahar tetap diatasnamakan laki-laki. Ini juga merupakan bukti bahwa membincang isu gender tidak bisa dilepaskan dari isu-isu berdasarkan ragam kategori sosial lainnya. Inilah yang disebut dengan *gender intersectionality*. Interseksionalitas gender inilah yang hendaknya menjadi dasar bagi wacana dan studi gender selanjutnya sehingga penyikapan terhadap problema gender menjadi lebih komprehensif.

Interpretasi yang dipaparkan di atas masih berupa *pre*-eliminary penafsiran yang memerlukan eksplorasi yang lebih mendalam.. Masih banyak aspek *ampa co'I ndai* ini yang perlu lebih serius di dalami. Misalnya, bagaimana relasi yang terjadi pada rumah tangga yang melakukan *ampa co'I ndai*. Adakah pengaruhnya terhadap posisi tawar dan relasi antara suami istri, mengingat rumah tangga tersebut dibangun atas dasar kompromi dan negosiasi terhadap posisi hirarkhis antara laki-laki dan perempuan, yang merupakan nilai dari *ampa co'I ndai* ini? Keterbatasan tulisan ini bisa menjadi dasar bagi studi selanjutnya.

F. Daftar Pustaka

Atun Wardatun, *Negosiasi Ruang: Antara Runag Publik dan Domestik*, (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007).

-------- "Menggugat Istrinisasi Perempuan"dalam *Qawwam Journal for Gender Mainstreaming*, Vol. 2, No. 1, 2007.

Ahmad ibn Hanbal, *al Musnad*, Juz VI.

Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory Practicing Solidarity* ,(Durham&London: Duke University Press, 2003)

Fachrir Rahman, *Islam di Bima: Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya Sampai Masa Kesultanan*, Yogyakarta: Genta Press, 2009

Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

Iman Sudiyat, *Hukum Adat: Sketsa Asas*, (Yogyakarta: Liberty, 1987)

Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (California: Roxbury Publishing Company, 2001)

Muslihun, "Relasi Suami dan Istri berdasarkan Nash (Studi Kasus Masyarakat Muslim Sasak)" dalam *Menolak Subordinasi Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*, (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007)

Nurhilaliati, "Perempuan dan Mahar" dalam *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkankan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*" (Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007)

Sayid Sabiq, *Fiqh an Nisa*, (Beirut: Dar al Fikr, 1992)

Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: El Kahfi, 2008)

Kompilasi Hukum Islam (KHI) No. 1/1991.

Bab 7
LONDO IHA (KAWIN LARI) PADA SUKU MBOJO: UPAYA RESISTENSI DOMINASI WALI

Kasus kawin lari (Mbojo: *Londo Iha*, Sasak: *Merarik*) adalah kasus yang cukup unik dalam konteks Nusa Tenggara Barat (NTB). Tiga suku di NTB yaitu Mbojo, Samawa, dan Sasak memiliki perspektif dan interpretasi yang berbeda terhadap tradisi kawin lari. Pada suku Mbojo dan Samawa yang merupakan bagian timur pulau NTB, kawin lari dianggap sebagai bentuk perkawinan yang diawali oleh sebuah proses yang melawan tradisi. Melawan tradisi karena secara adat, perkawinan pada suku Mbojo dan Samawa harus diawali dengan cara melamar. Melamar ini dilakukan oleh pihak laki-laki yang diwakili oleh keluarganya untuk menyampaikan keinginan menikah. Sedangkan pada suku Sasak umumnya, melamar seakan-akan dianggap ’mengemis’ sehingga perkawinan biasanya

didahului oleh melarikan gadis pujaan oleh seorang laki-laki. Melarikan dianggap sebagai cara yang jantan untuk mendapatkan pasangan hidup daripada melamar yang identik dengan meminta. Pendeknya, pada masyarakat Sasak pada umumnya, kawin lari atau yang disebut *merarik* merupakan proses pra perkawinan yang lebih absah daripada proses pra perkawinan yang didahului oleh lamaran[131] sebagaimana yang lebih diakui oleh masyarakat suku Mbojo dan suku Samawa

Pada masyarakat suku Mbojo, *londo iha* merupakan bentuk perkawinan yang dilandasi oleh konflik. Tanpa adanya konflik antar keluarga pengantin atau antar calon pengantin dan keluarga, biasanya tidak akan terjadi *londo iha*.[132] Dari perspektif adat, *londo iha* ini adalah sebuah proses pra- perkawinan yang melawan tradisi.[133] Dari

---

[131]Muslihun menjelaskan tentang bagaimana positif dan negatifnya adat *Merarik* ini dalam tulisannya "Relasi Suami dan Istri berdasarkan Nash (Studi Kasus Masyarakat Muslim Sasak)" dalam *Menolak Subordinasi Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender,* Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007, hal. 67-96. Bandingkan dengan tulisan Muhammad Taisir, "Mengkritisi Tradisi Merarik: Perspektif Gender," dalam *Qawwam Journal for Gender Mainstreaming*, Vol. 2, No. 1, 2007, hal. 30-46.

[132]*Londo iha* ini juga terjadi terkadang setelah sampai pada tahap pinang-meminang atau pertunangan. Ketika seseorang yang meminang tidak disetujui oleh salah satu pihak baik keluarga maupun pihak calon mempelai perempuan, maka perempuan tersebut bisa saja mengambil cara sendiri dengan *londo iha,* lihat Fachrir Rahman, *Islam di Bima: kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesutanan*, Yogyakarta: Genta Press, 2009, hal. 37.

[133]Dalam adat perkawinan Bima dikenal istilah *Nika Taho* dan *Nika Iha*. *Nika Taho* (Kawin Baik) adalah perkawinan yang didahului

perspektif agama, proses pra perkawinan ini tidak pernah disebut-sebut dalam fiqh sebagai salah satu bentuk proses pra perkawinan. Dalam fiqh, perkawinan seharusnya didahului dengan sebuah kesepakatan keluarga yang dilakukan secara damai atau lebih tepatnya dengan cara melamar. Namun demikian, dalam realitas, perkawinan *londo iha* ini masih saja sering terjadi pada masyarakat suku Mbojo.[134]

Faktor utama yang menyebabkan terjadinya *londo iha* adalah jika di curigai atau telah terjadi ketidaksepakatan antara calon pengantin dengan keluarga mengenai pilihan pasangan maupun jumlah mahar atau biaya walimah (resepsi). Faktor lain juga biasanya adalah telah terjadinya hubungan sebelum nikah sehingga calon mempelai putri telah berbadan dua. Tetapi faktor terjadinya kehamilan inipun sebenarnya tidak berdiri sendiri. Biasanya calon pengantin bersepakat mengambil jalan ini ketika orang tua mereka tidak menyetujui hubungan mereka.

---

oleh lamaran, , permufakatan dan persetujuan kedua keluarga calon pengantin sehingga pelaksanaanya dilakukan secara adat dan meriah. Lawan dari *nika taho* ini adalah *nika iha* (kawin rusak) yaitu perkawinan yang tidak melalui serangkaian prosesi tersebut. Kawin rusak inilah yang disebut dengan istilah *londo iha*. Lihat Ahmad Amin, *Ringkasan Sejarah Bima*, Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971, hal. 18.

[134]Wawancara dengan Petugas PPN (Petugas Pencatat Nikah) Kelurahan SambinaE, 22 Agustus 2009.

Faktor ketidaksepakatan yang mendorong terjadinya kawin lari pada masyarakat Mbojo ini ternyata memunculkan sisi lain. Perspektif jender melihat bahwa ketidaksepakatan itu terjadi karena seringkali calon pengantin tidak berkuasa penuh untuk menentukan pilihan hidupnya. Mereka tidak berkuasa menentukan siapa yang harus menjadi pasangannya dan berapa banyak mahar yang harus dibebankan kepada pasangan tersebut. Posisi wali dan keluarga di sini menjadi terlalu dominan. Beberapa informan yang diwawancarai menengarai bahwa dominasi wali dipengaruhi oleh pemahaman konsep *ijbar* (memaksa) yang dikenal dalam fiqh bahwa wali (ayah dan kakek) boleh memaksakan kehendak kepada calon mempelai putri. Sedangkan intervensi keluarga dibenarkan karena pernikahan dianggap untuk membentuk keluarga bahagia. Keluarga yang dimaksud di sini bukan saja keluarga kecil suami istri yang akan menikah tersebut tetapi mencakup keluarga besar.

Wali dan keluarga yang seharusnya hanya memfasilitasi terjadinya perkawinan kemudian menjadi pihak yang menentukan segalanya. Pada poin ini, ada kesimpulan sementara bahwa *londo iha* dipraktekkan karena dengan proses pra perkawinan tersebut calon pengantin bisa melakukan tindakan untuk melawan kekuasaan dan dominasi keluarga dan dominasi wali, khusus, bagi calon pengantin perempuan dalam pernikahannya.

A. *Londo Iha*: Sebuah Proses Pra-perkawinan

Londo iha atau turun rusak (*Londo*= turun, *Iha*=rusak) adalah sebuah istilah yang tidak dapat dimengerti hanya dengan mengartikannya secara kata-per kata. *Turun* di sini bermakna keluar dari rumah karena rumah adat suku Mbojo berbentuk rumah tiang atau rumah panggung maka keluar dari rumah dilakukan dengan turun melewati tangga. *Rusak* maksudnya bahwa keluar dari rumah itu dilakukan karena ada konflik atau rusaknya hubungan dan kata sepakat antara orang yang keluar tersebut dengan salah seorang atau seluruh anggota keluarga. Namun, dalam penggunaan sehari-hari, istilah *londo iha* ini dikhususkan pada calon mempelai perempuan atau laki-laki yang lari dari rumah bersama pasangan mereka karena keinginan mereka untuk menikah. Biasanya lari dari rumah karena ingin menikah ini terjadi karena rencana perkawinan mereka tidak direstui atau ada ketidaksepakatan mengenai jumlah mahar dan atau biaya perkawinan atau juga proses-proses lain dalam perkawinan itu sendiri.

Londo iha biasanya dilakukan dengan cara diam-diam atau rahasia. Oleh karena itu, biasanya waktu yang dipilih adalah malam hari ketika anggota keluarga lain sedang tertidur pulas. Modus operandi yang dilakukan yaitu dengan melakukan kesepakatan antara perempuan dengan laki-laki calon pengantin. Seorang

laki-laki menjemput perempuan dari rumahnya, kadang-kadang sendirian atau ditemani oleh satu atau dua orang kerabat laki-laki. Atau juga bisa dilakukan dengan cara berjanji untuk bertemu di suatu tempat. Dari tempat pertemuan tersebut sepasang kekasih ini mendatangi rumah ketua RT atau kepala lingkungan atau juga orang yang dianggap tokoh agama atau tokoh masyarakat.

Kedua pasangan ini menyampaikan maksud kedatangan mereka kepada tokoh masyarakat atau kerabat mereka tersebut bahwa mereka ingin segera dinikahkan dan memohon agar tuan rumah yang mereka datangi menginformasikan kepada keluarga mereka tentang keberadaan dan tujuan mereka. Sang tuan rumah lalu mendatangi keluarga kedua calon pengantin (biasanya keluarga perempuan didahulukan) untuk menginformasikan apa yang terjadi pada anak-anak mereka. Biasanya keluarga tidak memiliki pilihan lain selain menikahkan setelah terjadi londo iha ini. Kepergian kedua insan yang berlawanan jenis apalagi sampai menginap sudah merupakan aib (maja) yang hanya bisa diabsahkan melalui pernikahan walaupun senyatanya mereka tidak melakukan hal-hal yang berlebihan semisal berhubungan badan selama kepergian tersebut.

Biasanya pernikahan ini tidak akan melewati serangkaian prosesi adat lagi karena memang tindakan londo iha tersebut telah dianggap melawan adat. Bahkan kalau konflik antara seorang perempuan dan keluarganya mencapai titik yang serius, si wali dari keluarga perempuan tidak bersedia menikahkan calon pengantin perempuan tersebut. Sang calon pengantin terpaksa harus mengupayakan wali hakim untuk menikahkannya.

B. *Londo Iha* dalam Perspektif Budaya dan Agama

Menilik esensi terjadinya *londo iha* sebenarnya *londo iha* ini bukan permasalahan internal kedua calon mempelai tetapi lebih sebagai permasalahan mereka dengan pihak ketiga dalam hal ini pihak wali atau keluarga**.** *Londo iha* ini dianggap sebagai praktek yang melawan budaya karena sebuah proses perkawinan tidak dianggap sebagai permasalahan antara kedua calon pengantin an-sich tetapi harus melibatkan keluarga besar kedua belah pihak. Dalam tradisi Mbojo (Suku di Bima) ada ungkapan bahwa "*nika laina ru'u kese pala ru'u iwa ro labo*" bahwa menikah bukan saja untuk diri sendiri tetapi juga untuk keluarga besar. Ungkapan ini berarti bahwa memilih calon istri atau calon suami tidak hanya atas dasar menyenangkan diri sendiri tetapi juga harus melibatkan pilihan keluarga besar terutama orang tua. Lebih jauh lagi, lembaga pernikahan selayaknya tidak hanya menyatukan dua

individu tetapi juga hendaknya menyatukan dua keluarga besar yang bisa menjadi satu keluarga yang lebih besar dan lebih kuat ikatan persaudaraannya.

Struktur masyarakat Mbojo yang sangat komunal dan memiliki pola kekerabatan berupa *extended family* (keluarga besar) ikut mempengaruhi tingginya hak intervensi keluarga, termasuk, wali dalam proses perkawinan, bahkan pada hak untuk memilih pasangan. Keluarga besar yang dilandasi dengan persaudaraan yang teguh tentu merupakan sebuah modal sosial dalam kehidupan kemasyarakatan. Namun, seringkali, pada prakteknya keluarga besar ini mengintervensi terlalu jauh kebebasan individu di dalam menentukan pilihannya.

Masyarakat Mbojo, sebagaimana masyarakat Indonesia pada umumnya, adalah masyarakat yang berbudaya kolektif (collectivist culture). Budaya kolektif sebagai lawan dari budaya individual, ditandai oleh kebiasaan mengutamakan kepentingan bersama dan keinginan atau tujuan individu tersubordinasi oleh tujuan atau keinginan bersama. Kewajiban individu terhadap kelompoknya harus didahulukan ketimbang kebebasan pribadinya. Loyalitas terhadap kelompok dan keluarga, oleh karenanya, dipercayai sebagai hal yang menentukan kebahagian individual.[135]

---

[135]Lebih jauh tentang pembahasan antara *collectivist cultures* dan *individualist cultures* dan bagaimana budaya tersebut berpengaruh

Konflik antara pilihan individu dihadapan pilihan keluarga ini terkadang menimbulkan masalah. Keinginan keluarga untuk melanggengkan tali kekerabatan di antara keluarga sendiri misalnya menjadi alasan bagi perkawinan yang diatur (*arranged marriage*) misalnya dengan pola berbesan dengan keluarga yang dekat dengan perkawinan yang dilakukan antar sepupu. Selain itu, alasan agar harta warisan tidak sampai jatuh ke tangan orang lain menjadi dasar pembenaran agar perkawinan dilakukan di antara kerabat yang masih dekat selama itu tidak ada larangan secara syar'i.[136] Di satu sisi, individu-individu di dalam keluarga itu memiliki pertimbangan lain atau punya maksud lain dalam memilih calon suami atau istri, misalnya karena alasan cinta atau keinginan untuk memperluas jaringan keluarga.

Keputusan untuk melakukan londo iha merupakan keputusan yang sangat berani, karena hal ini mempunyai konsekuensi yang serius. Secara internal keluarga, pada tingkat yang paling ekstrim, mereka

---

pada hak dan kewajiban seseorang di dalam keluarganya lihat David M. Newman, *Sociology of Families,* California: Pine Forge Press, 1999, hal. 51-53.

[136]Perkawinan yang terlarang secara syar'i yang dimaksud yaitu perkawinan yang tidak dibolehkan menurut hukum Islam misalnya perkawinan yang dilakukan oleh kedua orang yang memiliki pertalian nasab, kerabat semenda, dan sesusuan. Lebih lengkap tentang pihak-pihak yang terlarang kawin ini lihat *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* BAB VI pasal 39-44.

yang melakukan londo iha kadang-kadang diputuskan dari hubungan keluarga yang akibatnya tidak berhak mendapatkan harta warisan atau pemberian lain-lainnya dari orang tua. Tentu saja ini tergantung kasus per kasus, karena seringkali juga konflik itu berakhir damai. Biasanya, ketika orang tua dan keluarga melihat pasangan tersebut menimang cucu mereka.

Secara adat, perkawinan ini tidak bisa dilakukan sesuai dengan tradisi adat dan tidak bisa dirayakan dengan pesta karena perkawinan ini tidak didahului oleh prosesi lamaran dan kesepakatan antara kedua belah pihak. Bagi tradisi perkawinan adat Mbojo upacara besar-besaran dalam walimah tidak hanya menandai rasa syukur akan terbentuknya keluarga baru tetapi juga merupakan prestise yang menunjukkan gengsi dan status sosial. Perkawinan londo iha ini sendiri menyebabkan proses negosiasi mahar (co'i) tidak dilaksanakan. Padahal, tinggi rendahya co'i, pada masyarakat Mbojo, juga menentukan prestise baik bagi yang memberikan (laki-laki) maupun bagi yang diberi (perempuan). Oleh karena itu, secara sosialpun, orang yang melakukan londo iha dipandang memiliki aib (maja) yang mempengaruhi kewibawaan dan nama baik dalam kehidupan sehari-hari.

Di hadapan agama, perkawinan ini menjadi masalah karena telah demikian beraninya dua orang yang berlawanan jenis melangkahi kesakralan akad ijab

qabul pernikahan. Di dalam ajaran agama Islam, sebagai agama yang dianut oleh mayoritas dan penduduk asli suku Mbojo, hanya aqad nikah yang bisa menghalalkan terjadinya hubungan badan maupun hubungan yang mendekati perzinahan semacam pergi dan menginap berduaan (*khalwat*). Pada kasus *londo iha*, seorang laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim dan belum terhubung oleh ikatan yang sah telah mendahului kebolehan yang hanya absah oleh aqad ini. Walaupun mereka belum melakukan sesuatu yang mungkin bisa dikategorikan sebagai perzinaan paling tidak mereka telah melakukan hal-hal yang telah mendekati perzinahan. Padahal, dalam prinsip dasar hukum Islam, sesuatu yang bersifat preventif atau dalam istilah ushul fiqhnya disebut *sad adz dzari'ah*, lebih dikedepankan untuk menghindari terjadinya hal-hal yang dilarang oleh aturan Islam.

C. Melawan Dominasi Wali dengan Londo Iha

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa *londo iha* biasanya terjadi karena diawali dengan konflik. Dari beberapa kasus *londo iha* yang diwawancarai oleh penulis,[137] ada benang merah yang bisa ditarik bahwa alasan dasar terjadinya *londo iha* rata-rata karena adanya dominasi wali yang berlebihan

[137]Untuk alasan *confidentiality* (kerahasiaan) informan, maka atas persetujuan informan, nama-nama yang tercantum dalam kasus-kasus tersebut bukan nama asli.

terhadap hak pilih maupun hak bersuara calon pengantin perempuan (atau dominasi keluarga) yang berlebihan terhadap pilihan dan keinginan calon pengantin laki-laki dan perempuan**.**

Menariknya, walaupun ada upaya kuat menolak dominasi wali dengan *londo iha*, masyarakat Mbojo dalam prakteknya belum sampai pada menolak otoritas wali untuk menikahkan. Wali tetap menjadi salah satu rukun nikah yang berarti kehadirannya menentukan sah atau tidaknya pernikahan. Oleh karena itu, karena wali nasab (wali karena keturunan) menjadi wali *adhol* (enggan menikahkan), maka pihak-pihak yang melakukan *londo iha* biasanya mencari wali hakim. Hal ini dapat dimaklumi karena masyarakat Mbojo sangat kental bermadzhab Syafi'i[138] yang notabene memutlakkan kehadiran dan ijab dari wali dalam pernikahan.

Kasus-kasus berikut ini mengindikasikan bahwa kasus *londo iha* pada perkawinan suku Mbojo adalah kasus reaktif dalam arti kasus tersebut terjadi sebagai bentuk reaksi calon pengantin terhadap dominasi wali dan keluarga.

[138]Imam Syafi'i mewajibkan Wali dalam pernikahan sebagai syarat sah sedangkan Imam Hanafi memandang Wali bukan syarat sah tetapi syarat kesempurnaan. Lihat bagaimana pendapat imam Hanafi tentang wali nikah pada Suyanta,"Perempuan Dewasa menikahkan Diri: Kajian Fiqh Hanafi," dalam *Qawwam (Journal for Gender Mainstreaming)* Vol.1 No. 2, 2007.

D. Hubungan ’Terlarang’: Wali Menolak Menikahkan

Nina dan Rasyid[139] adalah sepasang kekasih yang telah menjalin hubungan sejak mereka sama-sama baru memasuki bangku kuliah. Kini setelah mereka hampir mendapatkan pekerjaan setelah 6 tahun bersama, mereka ingin menuju ke jenjang yang lebih serius. Namun, niat mereka terganjal persetujuan keluarga besar. Sebenarnya penentangan terhadap hubungan mereka telah berlangsung sekian lama sejak keluarga mengetahui hubungan mereka. Mereka menjalani hubungan dengan optimis sembari selalu berusaha meyakinkan keluarganya. Alasan keluarga karena hubungan mereka berada pada jalur ’ponakan’ dan ’paman’. Rasyid adalah saudara misan dari ibu Nina, jadi sebenarnya Nina adalah keponakan misan dari Rasyid. Dalam hukum perkawinan Islam, sebenarnya hubungan mereka tidak dilarang untuk kawin, tetapi dalam adat keluarga perkawinan ini adalah *tipehe* atau *pamali*. Sudah banyak bukti, konon, bahwa perkawinan yang dilakukan oleh mereka dalam hubungan seperti itu melahirkan anak keturunan yang cacat secara fisik maupun lemah secara mental. Inilah yang menjadi alasan keluarga besar untuk melarang hubungan mereka.

[139]Wawancara, 12 September 2009.

Sepasang kekasih ini tidak mau mundur. Waktu 6 tahun menjalin hubungan bukan waktu yang singkat. Mereka telah membangun komunikasi dan rencana masa depan berdua. Mereka sudah memahami karakter dan sifat masing-masing. Mereka merasa siap untuk hidup bersama. Apalagi, menurut mereka, Tuhanpun tidak melarang hubungan mereka. Oleh karena itu, mereka tidak bergeming dengan penolakan keluarga besar. Negosiasi dan pendekatan secara persuasif mereka lakukan terhadap keluarga masing-masing. Pihak ketiga pun mereka libatkan untuk mempengaruhi keluarga besar mereka. Tetapi, keluarga terutama wali tetap tidak merestui hubungan mereka.

Merasa sudah menemui jalan buntu dalam berkomunikasi, pasangan ini mengambil jalan sendiri, mereka sepakat untuk *londo iha*. Konsekuensi apapun akan mereka tanggung bersama. Mengetahui pasangan ini *londo iha*, pihak keluarga murka dan wali menolak menikahkan mereka. Pasangan ini lalu mengajukan permintaan wali hakim ke pengadilan karena alasan wali nasab enggan menikahkan (*wali adhol*). Keluarga tambah murka dengan memutuskan hubungan pasangan ini dari silsilah keluarga. Pada saat wawancara ini dilakukan, pasangan ini hidup bahagia dengan 2 anaknya yang lucu-lucu. Mereka tetap berharap agar kelak mereka masih diterima kembali di lingkungan keluarga. Mereka juga ingin mengambil pelajaran dari

kisah mereka agar tidak terlalu otoriter kelak bagi pilihan anak-anak mereka.

E. Tingginya Mahar

Siti adalah anak seorang tokoh masyarakat yang telah menamatkan pendidikannya pada tingkat Magister (S2). Siti mempunyai hubungan khusus dengan seorang pria yang berlatar belakang keluarga biasa-biasa saja baik secara status sosial maupun ekonomi. Muhdar, nama seorang pria ini, adalah tamatan S1 kependidikan yang sekarang telah menjadi guru negeri.140

Hubungan mereka sebenarnya tidak terlalu bermasalah di awal. Keluargapun merasa mereka sudah waktunya membentuk keluarga. Mereka tersandung masalah ketika pembicaraan antar keluarga sudah memasuki tahap yang serius. Setelah proses silaturrahmi dan kenalan antar keluarga, pertemuan keluarga selanjutnya adalah untuk agenda lamaran untuk menentukan hari H dan banyaknya biaya mahar serta biaya walimah.

Merasa anak perempuannya berpendidikan tinggi dan berasal dari keluarga terpandang, wali dan keluarga menuntut mahar yang sangat tinggi. Keluarga perempuan meminta rumah bertiang 16 dengan isinya yang berupa furniture maupun perlengkapan dapur.

[140]Wawancara, 15 September 2009.

Biaya walimahpun setengahnya ditanggung oleh laki-laki dan pelaksanaan walimah dilakukan di rumah calon mempelai perempuan. Keluarga laki-laki tidak mampu memenuhi keinginan keluarga perempuan. Negosiasipun dilakukan. Tawaran minimal yang disampaikan oleh pihak keluarga memang berkurang dari permintaan awal tetapi masih di rasa berat oleh keluarga laki-laki.

Dalam kebiasaan lamaran yang dilakukan oleh suku Mbojo, memang seringkali calon pengantin tidak hadir terutama calon pengantin perempuan. Siti dan Muhdarpun tidak hadir pada acara negosiasi tersebut. Biasanya lamaran ini terjadi di antara anggota keluarga kedua belah pihak.

Siti sebenarnya tidak ingin neko-neko. Cintanya terhadap laki-laki sederhana yang ia pandang mampu menjadi penyayang bagi keluarganya sebenarnya sudah cukup. Calon mempelai perempuanpun bertekad untuk memulai kehidupan mereka dari nol dan bersama dalam suka dan duka. Tetapi keluarga, tetap ingin meminta mahar yang tinggi karena alasan prestise dan berdalih mahar mitsl (sepadan).141 Di dalam kebiasaan keluarga dan masyarakat mereka, mahar rumah dengan isinya

---

[141]Mahar *mitsl* adalah mahar sepadan yaitu mahar yang diberikan sesuai dengan jumlah yang berlaku di keluarga perempuan atau pada budaya masyarakat tersebut. Lihat Sayid Sabiq, *Fiqh an Nisa*, Beirut: Dar al Fikr, 1992, jilid II, hal. 142

sudah hal yang wajar. Terjadi pertentangan antara keinginan keluarga dan calon mempelai putri.

Keluarga laki-lakipun merasa bahwa anak mereka sudah mereka upayakan menjadi PNS (guru) yang tentu masa depannya sudah terjamin. Mereka berdalih, biaya pendidikan yang mereka keluarkan untuk calon mempelai laki-laki sudah banyak dan mereka sudah tidak mampu mengeluarkan biaya yang banyak untuk pernikahannya sedangkan adik-adik calon mempelai laki-laki masih banyak yang perlu dibiayai. Yang terpenting, menurut mereka, bagaimana agar calon mempelai ini bisa menyongsong masa depan dengan jerih payah mereka berdua.

Kedua keluarga besar ini tidak menemukan kata sepakat. Bahkan, rencana pernikahan mereka di ambang kegagalan. Calon mempelai tidak ingin pernikahan mereka digagalkan oleh alasan yang sebenarnya menurut mereka tidak mendasar. Mereka berkeputusan untuk mengambil jalan sendiri. Mereka lalu *londo iha*. Hanya saja, mereka beruntung. Walaupun akhirnya, pernikahan mereka tidak diramaikan lewat upacara walimah sebagaimana layaknya tetapi wali dari perempuan bersedia untuk mengijab pengantin ini.

F. *MBA (Marriage By Accident)*

Faktor lain yang mendorong terjadinya *londo iha* adalah karena telah terjadi kasus kehamilan pada calon

pengantin perempuan. Kehamilan itu bisa terjadi karena kecerobohan calon pengantin untuk tidak menjaga kesucian hubungan mereka atau karena mereka memang mau mencari jalan pintas (*shortcut*) untuk memperoleh restu keluarga. Berikut ini adalah kisah *Londo Iha* yang dilakukan oleh Aida dan Husnin karena Aida telah terlanjur berbadan dua.[142]

Aida dan Husnin baru menjalani hubungan 3 bulan. Tanda-tanda ketidaksetujuan pihak keluarga akan hubungan mereka telah tampak karena Husnin sebelumnya menjalin hubungan dengan saudara misan Aida. Keluarga tidak mau menerima Husnin karena Husnin memutuskan sepihak hubungan dengan Ira (sepupu) Aida secara sepihak. Keluarga tidak ingin Aida mendapatkan pasangan yang tidak setia seperti Husnin.

Aida berpendapat lain. Dia melihat kesungguhan Husnin. Husnin juga mampu meyakinkan Aida bahwa mereka bisa membangun rumah tangga yang bahagia. Husnin beralasan, bubarnya hubungannya dengan Ira, karena banyak ketidakcocokan di antara mereka. Aida dan Husnin melakukan berbagai upaya untuk meyakinkan keluarga.

[142]Wawancara, 16 September 2009.

Keluarga sudah terlanjur tidak bisa mempercayai Husnin. Paman Aida yang juga merupakan bapak dari Ira adalah orang terdepan yang menentang hubungan mereka. Pamannya inilah yang akan menikahkan Aida karena ayah Aida sudah meninggal dan Aida tidak mempunyai saudara kandung laki-laki. Ibu Aida hanya bisa pasrah. Dia tidak bisa menentukan pilihan; di dalam hati kecilnya, ia juga khawatir dengan pilihan Aida tetapi dia juga tidak mau melihat Aida kecewa.

Hubungan Aida dan Husnin tetap berjalan sampai kemudian mereka mengambil keputusan untuk menghalalkan sesuatu yang sebenarnya hanya diperbolehkan setelah Aqad Nikah. Hubungan haram itu ternyata membuahkan hasil dan singkatnya Aida hamil. Mereka berharap dengan kehamilan Aida, keluarga bisa menerima hubungan mereka.

Di luar perkiraan mereka, keluarga tambah murka. Pamannya tidak bersedia menjadi wali karena Husnin dianggap telah berbuat kurangajar dengan mengambil kehormatan Aida sebelum waktunya. Aida berdalih bahwa hubungan mereka dilakukan suka sama suka. Pamannya serta keluarganya tetap menolak alasan itu karena mereka memang sudah melakukan perzinahan. Merasa jalan sudah buntu, Aida dan Husnin pun akhirnya *londo iha*. Mereka tidak mungkin mundur. Hubungan di lur nikah tersebut harus segera di'sah'kan. Mereka ingin taubat kelak, dan pertobatan mereka di

mulai dengan menjalin ikatan yang sah dulu di dalam pernikahan.

G. Waktu Pernikahan yang Tidak Tepat

Muna adalah seorang guru yang telah menjalani hubungan dengan teman kuliahnya selama 5 tahun. Sayang, ibu kekasihnya tidak merestui hubungan mereka. Akhirnya mereka putus. Beruntung, 2 minggu setelah putus, Muna bertemu dengan Syarif yang juga barusan putus dari kekasihnya. Baru 1 minggu saling mengenal, Muna dan Syarif merasa cocok, karena ternyata mereka memiliki kesamaan-kesamaan.[143]

Syarif menunjukkan keseriusannya. Dia bahkan datang melamar Muna sendiri tanpa diwakili oleh pihak keluarga. Dia menyampaikan keinginannya mempersunting Muna langsung kepada orang tua Muna. Ibu Muna (Ayah Muna sudah meninggal) kaget dan mentah-mentah menolak keinginan mereka untuk menikah. Penolakan ibu Muna bukan karena tidak menyukai calon pengantin laki-laki karena sebenanrnya laki-laki ini sebagai PNS sudah mempunyai masa depan yang jelas. Namun, menurut ibu Muna, masa perkenalan mereka sangat singkat dan mereka perlu memahami karakter masing-masing sebelum memutuskan untuk hidup bersama. Apalagi, kakak

[143]Seperti yang dituturkan oleh pelaku pada tanggal 20 September 2009

laki-laki yang akan menikahkan Muna masih berada di pulau lain yang tidak bisa sewaktu-waktu pulang untuk menikahkan.

Ibu dan keluarga Muna menawarkan agar pernikahan ditunda sampai tahun depan. Syarif dan Muna tidak menerima tawaran itu. Paling lama mereka hanya bisa menunggu sampai liburan panjang yang masih 6 bulan lagi. Keluarga bersikeras untuk menikahkan mereka tahun depan karena keluarga perempuan ingin mempersiapkan pesta pernikahan dengan matang.

Calon pengantin tetap ingin segera menikah. Pesta tidak perlu besar-besaran agar malah tidak menimbulkan hutang. Masalah kakak laki-laki yang menikahkan, dapat diwakilkan kepada kakak laki-laki Muna yang lebih muda yang berada di Bima. Syarif juga khawatir, Muna akan didapatkan oleh orang lain. Sedangkan, Muna yakin betul kalau Syarif adalah jodohnya. Apalagi, pas ketemu Syarif, Muna merasa ia pernah melihat Syarif dalam mimpi. Muna juga melihat keluarga sangat mengada-ngada untuk menunda pernikahan mereka. Apalagi, menurut Muna, keluarga sudah sering tidak merestui hubungan kakak-kakaknya. Dia tidak mau bernasib sama dengan kakak-kakaknya yang dijodohkan.

Setelah upaya mempertemukan jalan pikiran masing-masing pihak tidak berhasil. Muna dan Syarif

lalu mengambil jalan sendiri. Merekapun akhirnya *londo iha.*

H. Calon Mertua Mantan Pacar Bapak

Adi dan Susi[144] adalah pasangan kekasih yang sudah menjalin hubungan selama 1 tahun. Mereka merasa menemukan kecocokan dan memutuskan untuk menikah segera setelah Adi menerima SK pengangkatanya sebagai PNS dan Susi resmi diangkat jadi Guru Database. Secara substansi, pasangan ini tidak terlalu memiliki kendala berarti. Keluarga menyukai karakter mereka masing-masing.

Satu-satunya kendala, bapak si Susi merasa tidak enak anaknya dipersunting oleh putra dari mantan pacarnya. Alasannya sebenarnya sederhana. Dia tidak ingin membuka kepahitan masa lalu karena kegagalan dia menikahi mantannya tersebut disebabkan ketidaksetujuan dari pihak keluarga sang mantan. Lagipula, ia tidak ingin ibu dari Susi atau bapak dari Adi merasa cemburu dengan ketemunya mereka sebagai mantan kekasih di dalam hubungan perbesanan ini.

Sebenanrnya, ibu Susi maupun bapak Adi tidak pernah merasa ’aneh’ atau cemburu dengan hubungan yang tampak seperti kebetulan ini. Bagi mereka, mungkin kesalahan masa lalu bisa diperbaiki oleh

[144]Wawancara, 17 Juli 2009.

hubungan anak-anak mereka sekarang. Ibu Adipun tidak merasa canggung untuk kembali menjalin hubungan dengan mantannya dalam ikatan yang beda yaitu besanan. Masalahnya hanya terletak pada ayah si Susi. Padahal ayah Susilah yang menjadi wali yang akan menikahkan mereka.

Sepertinya, ayah si Susi menyimpan dendam yang mendalam. Atau bisa jadi ayah Susi menyimpan masalah lain yang lebih serius cuman dia tidak mau menyuratkannya. Dia bersikeras menolak rencana pernikahan anaknya. Bahkan, dia mengancam untuk cuci tangan dari segala urusan anaknya kalau ketidakrestuannya tidak dipatuhi.

Susi dan Adi merasa alasan ayah Susi terlalu sederhana dan kesalahan masa lalu tidak semetinya ditimpakan kepada mereka. Mereka tidak rela menjadi korban dari apa yang sama sekali di luar kemampuan dan pengetahuan mereka. Mereka lalu nekat mencari jalan sendiri dan *londo iha*. Paman si Susilah yang bertindak menjadi wali dalam pernikahan mereka.

I. Ibu Punya Pilihan Lain

Neni dan Aldo[145] adalah pasangan yang baru menjalin hubungan seumur jagung. Tetapi karena mereka memiliki pengalaman yang sama, yaitu

---

[145]Wawancara dengan pelaku, 13 Oktober 2009.

diputuskan sepihak oleh pacar mereka masing-masing sebelumnya, maka mereka merasa sehati. Setelah baru tiga bulan kenal maka mereka memutuskan untuk memberitahu keluarga masing-masing.

Keluarga Neni menyambut gembira karena di antara saudaranya yang perempuan, tinggal Neni yang belum menikah. Bahkan adik bungsunya sudah mendahului Neni. Demikian pula, keluarga besar Aldo. Mereka menyepakati bahwa sudah saatnya Aldo mendapatkan pujaan hati.

Hari melamarpun ditentukan. Sebanyak 10 orang dari pihak Aldo yang kebetulan semuanya adalah laki-laki datang menyampaikan keinginan kepada keluarga Neni. Keluarga Neni menerima dengan bahagia dan mereka sepakat untuk segera melaksanakan pesta pernikahan anak-anak mereka. Masalah biaya akan ditanggung bersama.

Pada saat melamar, ibu Aldo tidak datang. Oleh karena itu, seminggu setelah melamar, Aldo menginginkan Neni datang mengunjungi ibunya sekaligus perkenalan terhadap calon mertua. Neni pun setuju.

Di rumah Aldo telah disediakan hidangan ala kadarnya. Neni datang dan dipersilahkan menikmati hidangan. Setelah menikmati hidangan, Neni duduk-duduk santai di teras depan dengan beberapa kerabat Aldo. Neni sebenarnya ingin membantu beres-beres

tetapi dilarang oleh Aldo. Tidak disangkan ternyata hal remeh tersebut yang menjadi awal duri di dalam hubungan Aldo dan Neni.

Ternyata, dari awal ibu Aldo tidak ingin Aldo nikah dengan orang jauh (bukan dari keluarga). Hal ini duperparah ketika ayahnya Aldo memutuskan sepihak untuk melamar Neni tanpa mengajak ibu Aldo berembuk atau turut serta. Ibu Aldo mengundang Neni ke rumah untuk melihat seberapa tupa (trampil menangani pekerjaan rumah sebagai perempuan) nya Neni karena diam-diam ibu Aldo sudah memiliki calon untuk anaknya. Calon ini telah memenuhi persyaratan tupa sebagaimana yang diinginkan oleh ibu Aldo.

Sepulang Neni dari ’kunjungan’ tersebut, ibu Aldo langsung memutuskan dan mengatakan kepada Aldo bahwa Neni tidak pantas untuk Aldo. Sebagai anak yang paling disayanginya, keluarga Aldo kelak akan menjadi tempat bagi ibu Aldo untuk menghabiskan masa tuanya. Neni, menurut ibu Aldo, bukanlah calon menantu yang trampil mengurusnya kelak. Oleh karena itu, istri Aldo harus dipilihkan oleh ibunya sendiri. Apalagi, ibu Aldo sudah mempunyai ancer-ancer pilihan dari pihak keluarga.

Upaya negosiasi tidak kunjung memberi solusi. Tanpa berpikir panjang Aldo dan Neni memutuskan untuk *londo iha*. Keluargapun tidak punya pilihan lain kecuali kemudian menikahkan mereka walaupun

dengan cara yang sangat sederhana. Sampai saat wawancara, ibu Aldo belum memberikan restu kepada pasangan ini.

J. Intervensi Keluarga vs Kemerdekaan Memilih

Seperti yang tampak pada kasus-kasus di atas, ternyata *londo iha* yang notabene merupakan perkawinan yang melanggar adat dan menimbulkan aib bagi keluarga sebenarnya berawal dari dua posisi antara dua pihak yang bertentangan. Di satu sisi, keluarga merasa berhak untuk mengitervensi pilihan calon pengantin sekaligus hal-hal yang terkait dengan pernikahan tersebut. Di sisi lain, kedua calon pengantin merasa punya otoritas menentukan sendiri pilihan dan merdeka di dalam berkehendak. Dalam istilah mediasi, kedua posisi ini tidak menemukan *interest* atau kepentingan yang menyatukan sehingga proses menegosiasikan kedua posisi tersebut menemukan jalan buntu.

Kalau diamati dengan seksama, sesungguhnya jalan keluar dalam bentuk *londo iha* ini adalah solusi yang merugikan kedua belah pihak (*lose-lose solution*). Benar bahwa calon pengantin akhirnya bisa melangsungkan pernikahan yang mereka inginkan, tetapi pernikahan mereka secara adat tidak lengkap. Pernikahan tersebut tidak dirayakan sebagaimana mestinya, apa lagi dalam kasus yang ekstrim, wali tidak

bersedia menikahkan. Proses pernikahan diliputi dengan kekhawatiran karena biasanya dilakukan dengan tergesa-gesa dan penuh kewaspadaan. Khawatir jangan-jangan pihak keluarga akan menempuh cara untuk menggagalkan pernikahan mereka. Sedangkan pihak keluarga juga biasanya merasa tertampar dengan adanya kasus *londo iha* ini dan merekapun memang berupaya menggagalkan perkawinan tersebut. Mereka merasa dipermalukan oleh anak-anak mereka sendiri di hadapan lingkungan sekitar karena kasus *londo iha* ini salah satunya mengindikasikan penentangan dan ketidakpatuhan anak terhadap keinginan orang tua. Orang tua dan keluargapun kehilangan wibawa karena itu artinya mereka tidak mampu mendidik anak-anak mereka menjadi anak yang taat.

Dalam kasus-kasus khusus sebagaimana terpapar di atas, *londo iha* bisa disebabkan oleh berbagai alasan yang sifatnya personal, sosial, religius, maupun atas dasar tradisi. Kasus Neni –Aldo dan Adi-Susi, misalnya. Kasus *londo iha* mereka semata-mata karena alasan *like and dislike* oleh ibu Aldo terhadap calon menantunya sedangkan pada kasus Adi-Susi, karena ibu Susi adalah mantan pacar bapaknya Adi. Sedangkan pada kasus Muhdar dan Siti, status sosial yang bisa dipengaruhi oleh kadar mahar juga berkontribusi bagi terjadinya *londo iha*. *Londo iha* juga dilakukan karena kedua pasangan telah melanggar rambu-rambu agama dengan terjadinya hubungan seksual sebelum

pernikahan. Penyebab lain adalah kepercayaan turun temurun, misalnya pada kasus pertama yaitu antara Nina dan Rasyid. Secara syar'i hubungan mereka sebenarnya tidak terlarang tetapi karena kepercayaan yang lama diyakini, maka menurut tradisi, perkawinan mereka dianggap berbahaya bagi keturunan kelak.

Tentu masih banyak penyebab-penyebab khusus yang mendorong terjadinya *londo iha* pada kasus-kasus lain yang tidak tercover dalam tulisan ini. Tingkat konflik internal keluarga yang ditimbulkan oleh *londo iha* sebenarnya tidak seragam. Ada keluarga yang cepat *relieved* dengan kasus ini ada juga keluarga yang membiarkan konflik tersebut berlarut-larut. Semua sangat tergantung pada tingkat kedewasaan menerima problem kehidupan sebagai bagian dari proses yang memang harus dilewati. Tulisan ini tidak bermaksud sebagai upaya simplifikasi kasus *londo iha*. Tulisan ini semata-mata untuk mengkerucutkan bahwa ada permasalahan dominasi dari pihak yang merasa superior dan upaya resistensi dari pihak yang inferior dalam kasus *londo iha* ini.

K. Catatan Akhir

Naif, sebagaimana dalam beberapa kasus terpapar sebelumnya, banyak *londo iha* yang dipicu oleh hal-hal sederhana, misalnya salah satu kasus yang juga ditemukan yaitu karena calon menantu berprofesi polisi

dan keluarga pihak perempuan telah terlanjur meyakini bahwa profesi polisi sangat sulit terhindar dari penghasilan yang ’syubhat’. Berbanding terbalik dengan pemicu, implikasi dari *londo iha* ini tidak sederhana. Anak yang melakukan *londo iha* tercap ’durhaka’ sedangkan orang tua dianggap kehilangan wibawa dan pengaruh yang dalam banyak kasus, konflik mereka bisa berkepanjangan.

Oleh karena itu, untuk meminimalisir terjadinya *londo iha*, implikasi yang serius, serta konflik yang berkepanjangan dari *londo iha* ini, menurut penulis, perlu diperhatikan hal-hal berikut:

1. Masing-masing pihak, baik wali dan keluarga serta anak menyadari hak dan kewajiban masing-masing secara proporsional. Wali atau keluarga perlu menahan diri untuk melakukan intervensi yang terlalu jauh terhadap anak-anak mereka, apalagi kalau alasan penolakan itu bersifat personal dan sederhana. Hak memaksa (*ijbar*) oleh wali hendaknya dimaknai sebagai hak mengajukan atau memilihkan bukan hak menentukan.[146] Calon pengantin yang telah berusia dewasa tentu mempunyai hak penuh dalam menentukan calon pendamping hidupnya. Calon pengantin juga

[146]Mengenai kontroversi kemandirian memilih vs hak memaksa ini, lihat K.H. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 103-122.

hendaknya menyisakan ruang untuk keterlibatan wali dan keluarga dalam pernikahan, mengingat pola kekerabatan yang menempatkan keluarga besar sebagai bagian tak terpisahkan dari individu dalam masyarakat Bima, sepanjang alasan-alasan keluarga melarang hubungan mereka kuat dan rasional.

2. Masing-masing pihak perlu menyadari bahwa ada intervensi Tuhan dalam masalah jodoh. Kalau ini dipahami, maka ketika terjadi pernikahan dengan orang yang tidak disetujui oleh salah satu pihak, mereka bisa menerima dan kekecewaan itu tidak perlu berkepanjangan sehingga konflik cepat diredam.
3. Peran tokoh agama, tokoh masyarakat, atau pihak yang biasanya didatangi ketika terjadi *londo iha* hendaknya mampu menjadi pihak ketiga dan atau memediasi kepentingan kedua belah pihak. Mereka selayaknya harus bisa secara arif dan bijaksana melihat kasus per kasus dan menegosiasikan keinginan wali, keluarga dan calon pengantin. Mereka hendaknya tidak serta merta men'judge' bahwa ketika terjadi *londo iha*, maka calon pengantin tersebut telah melanggar tradisi dan agama sehingga tidak berhak dinikahkan dengan 'baik'. Apabila pihak ketiga ini bisa menjembatani kepentingan yang belum bertemu, bisa jadi kasus londo iha dapat diselesaikan dengan cara yang memuaskan kedua belah pihak (*win-win solution*).

Di atas semua itu, kasus *londo iha*, jika ditarik pada konsep ijbar (hak memaksakan pasangan oleh wali) adalah indikasi bahwa dalam tataran praktek hak ijbar sebenarnya bisa menjadi masalah. Konsep memaksa pilihan oleh wali mujbir yang diberi lampu ’hijau’ oleh fiqh tentu harus dipertimbangkan segala sesuatunya ketika sampai pada tahapan pelaksanaan terutama pada konteks ruang dan waktu yang berbeda dengan locus dan corpus ketika aturan fiqh tersebut dirumuskan.

Tulisan ini tentu masih sangat terbatas untuk mengeksplorasi kasus londo iha secara lebih mendalam. Catatan ini berhajat untuk memunculkan sisi tersembunyi dari *londo iha* yang bisa di follow-up dengan kajian yang lebih kritis dan ilmiah. Misalnya, pada tingkat sosial dan struktur keluarga yang bagaimana, *londo iha* biasanya sering terjadi? Apa pengaruh *londo iha* bagi kehidupan keluarga mereka kelak? Bagaimana profil keluarga dan pihak-pihak yang melakukan *londo iha* terkait dengan sistem pendidikan di dalam keluarga dan atau pola relasi dalam keluarga tersebut? Apa yang menyebabkan kebuntuan komunikasi sehingga terputus jalan negosiasi mencari solusi antara pihak keluarga dan pihak yang melakukan *londo iha*?

Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah keterbatasan dalam tulisan ini yang bisa dikaji lebih lanjut demi menemukan solusi yang lebih arif dan bijak dalam menjembatani dominasi pihak wali dan keluarga di satu pihak dan resistensi para calon pengantin di pihak lain.

L. Daftar Pustaka

Ahmad Amin, *Ringkasan Sejarah Bima*, Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971.

David M. Newman, *Sociology of Families*, California: Pine Forge Press, 1999.

Fachrir Rahman, *Islam di Bima: kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesutanan*, Yogyakarta: Genta Press, 2009.

K.H. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 103-122.

Muhammad Taisir, "Mengkritisi Tradisi Merarik: Perspektif Gender," dalam *Qawwam Journal for Gender Mainstreaming*, Vol. 2, No. 1, 2007

Muslihun "Relasi Suami dan Istri berdasarkan Nash (Studi Kasus Masyarakat Muslim Sasak)" dalam *Menolak Subordinasi Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*, Mataram: PSW IAIN Mataram Press, 2007

Suyanta,"Perempuan Dewasa menikahkan Diri: Kajian Fiqh Hanafi," dalam *Qawwam (Journal for Gender Mainstreaming)* Vol.1 No. 2, 2007.

Sayid Sabiq, *Fiqh an Nisa*, Beirut: Dar al Fikr, 1992, jilid II, hal. 142

Kompilasi Hukum Islam (KHI) No. 1/1991.

TENTANG PENULIS

Atun Wardatun, lahir pada 30 Maret 1977 dan mengabiskan masa kecilnya sampai usia 13 tahun di Bima, NTB dari ibu Hj. Siti Nurdjannah dan bapak, Drs. H. M. Saleh Ishaka yang keduanya berprofesi sebagai guru Agama.

Menempuh pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyyah Nurul Ilmi Bima dan pendidikan menengah pertama di MTsN 1 Bima. Selepas itu, pada tahun 1990, ia mulai merantau ke tanah Jawa untuk nyantri di Pondok Pesantren Putir al Lathifiyyah, yang didirikan oleh salah seorang pendiri NU, KH. Wahab Hasbullah, Sambil nyantri, ia menyelesaikan pendidikan menengah atas di MAN Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang, pada tahun 1993. Ia lalu melanjutkan pendidikannya di UIN Sunan Ampel Surabaya di Fakultas Syariah jurusan Peradilan Agama dan pada April 1997 meraih sarjana dengan predikat wisudawan termuda dan tercepat serta terbaik kedua. Selanjutnya pendidkan S2 ditempuhnya dua kali yaitu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000 dengan beasiswa Kementerian Agama di bidang Hukum Keluarga dan di University of Northern Iowa, USA, 2006 di bidang Sosiologi Hukum, konsentrasi Women's Studies dengan beasiswa Fulbright. Lalu ia menempuh S3 di Western University Sydney, dengan beasiswa dari Australia Leadership Award (ALA) dalam bidang Antropologi Hukum.

Selain sebagai pengajar tetap di UIN mataram sejak tahun 2000, ia juga dalam master trainers program ELTA yaitu program inkubasi calon penerima beasiswa luar negeri di bawah Australi Awards sejak tahun 2016. Ia juga aktif menjadi editor dan reviewer di beberapa jurnal baik di dalam UIN Mataram maupun beberapa Perguruan Tinggi lain. Untuk memperkaya wawasan dan mempertajam analisis terhadap isu-isu hukum keluarga, ia juga sehari-hari aktif mengadvokasi, mengisi seminar, worksop, lokakarya nasional maupun internasional terkait isu gender, feminsime, perempuan dan radikalisme, perempuan dan perdamaian.

Karya-karya tulisnya bisa diakses di laman *google scholars*nya yang secara umum banyak bersinggungan dengan kajian hukum keluarga, sosiologi, antropologi, dan gender.

Bersuamikan Dr. H. Abdul Wahid, M.Pd., M.Ag. yang juga rekan kerja di UIN Mataram, ia dikaruniai empat orang anak, yaitu Aqara Waraqain, Ara Wali, Aribal Waqy, Anama Waheeba.

La Rimpu
Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan

Seri Karya Dosen
PASCASARJANA UIN MATARAM

"Buku" di hadapan pembaca ini adalah salah satu contoh betapa tidak terpisahkannya kajian agama, hukum keluarga Islam, budaya, dan gender. Agama menjadi dasar normatif dan payung ideologis. Hukum keluarga sebagai bagian dari kajian agama di satu sisi dan kajian hukum di sisi lain juga harus dilengkapi dengan perangkat ilmu sosiologi dan antropologi hukum untuk memahami dan menjelaskan berbagai kelindan empiris yang disiplin ini miliki. Perspektif gender kemudian membungkus itu semua agar pengetahuan yang dihasilkan tidak parsial, merepresentasikan hanya suara dan kepentingan jenis kelamin tertentu. Pada titik ini, "buku" ini tidak hanya bisa menawarkan isi tetapi juga metodologi di dalam meletakkan studi agama dalam konteks interkoneksi dan integrasi sehingga lebih berdaya guna.

PENERBIT PUSTAKA LOMBOK
Jalan TGH. Yakub 01 Batu Kuta
Narmada Lombok Barat 83371
HP 0817265590, 08175789844